

إدارة البحوث والدراسات الإسلامية

حقوق الإنسان مقاصد الشريعة

الأستاذ الدكتور

نور الدين بن مختار الخادمي

البحث الفائز بجائزة

الشيخ علي بن عبد الله آل ثاني الوقفية العالمية

لعام ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م



إدارة البحوث والدراسات الإسلامية

حقوق الإنسان
مقاصد الشريعة

الأستاذ الدكتور

نور الدين بن مختار الخادمي

البحث الفائز بجائزة

الشيخ علي بن عبد الله آل ثاني الوقفية العالمية

لعام ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

الطبعة الأولى

ربيع الأول ١٤٣٢هـ - آذار (مارس) ٢٠١١م

نور الدين بن مختار الخادمي

حقوق الإنسان مقاصد الشريعة

الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١١م.

٣٧٢ ص، ٢٤سم

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية: ٢٠١١/٢٠١

الرقم الدولي الموحد للكتاب: ٩-١٣-٩٢-٩٩٩٢١

حقوق الطبع محفوظة

لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

بدولة قطر

جائزة الشيخ علي بن عبد الله آل ثاني الوقفية العالمية

هاتف : ٤٤٤٤٧٣٠٠/٤٤٣٠٩١٠١ - فاكس: ٤٤٤٤٧٠٢٢

ص.ب: ٨٩٣ - الدوحة

موقعنا على الإنترنت : www. sheikhali-waqfiah.org.qa
www.Islam.gov.qa

البريد الإلكتروني: E. Mail: M_Dirasat@Islam.gov.qa

ما ينشر في هذا الكتاب يعبر عن رأي المؤلف

يقول رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:

«... إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ...»

(أخرجه البخاري)

نورالدين بن مختار الخادمي

* من مواليد تونس (١٩٦٣م).

* يحمل شهادة دكتوراه الدولة، تخصص أصول الفقه ومقاصد الشريعة.

* درَّس في عدد من الجامعات السعودية.

* مدير مدرسة الدكتوراه بالمعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة (تونس).

* عضو مؤسس لمركز دراسات مقاصد الشريعة بمؤسسة الفرقان بالمملكة المتحدة.

* خبير بمجمع الفقه الإسلامي (جدة) والموسوعة العربية (الألكسو).

* **له نحو ثلاثين كتاباً منشوراً، من بينها:**

- معالم الخطاب الإسلامي الموجه إلى الآخر.

- المشاركة السياسية للمسلمين في البلاد غير الإسلامية.

- الأحكام الشرعية والضوابط الأخلاقية للجينوم البشري.

- الهندسة الوراثية والإخلال بالأمن.

* شارك وحضر عدداً من المؤتمرات والندوات، الدولية والمحلية.

* فاز بجائزة المدينة المنورة للبحث العلمي.

تقديم

د. غيث بن مبارك الكواري

وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية

إن أقرب تعريف لحقوق الإنسان يحصرها في ما ينبغي لهذا الإنسان من مصالح ووسائلها مما يحقق له «الإنسانية» في دائرة الخير، وينفي عنه الشر المخل بوجوده ككائن عاقل مستخلف في الأرض مسؤول عن أمان الكوكب الذي هو منه وآيل إليه.

وهي، أي حقوق الإنسان، مُؤَسِّسَةٌ للأخلاق من خلال القيم المُثلى الموجبة التي تشيعها بين المتواضعين عليها، المدركين لمآلاتها وللمصالح المترتبة على تفعيلها، وهي مُؤَسَّسَةٌ على:

- القيم الإنسانية التي تراكمت لدى الإنسان عن طريق العقل والنظر خلال مسار تاريخي وحضاري طويل، وتمكن من خلالها التمييز بين الخير والشر، وإدراك المنفعة والمضرة، والفصل بين الحسن والقبح..إلخ

- الشرائع الإلهية السماوية ومقاصدها التي ارتضاها الله تعالى لسكان العالم المعمور، يقول الله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة:٤٨). وقد جاءت هذه الشرائع الإلهية السماوية متسلسلة من آدم عليه السلام إلى محمد صلى الله عليه وسلم، متدرجة وفق تطور مدارك الإنسان واكتملت مع ختم النبوة؛ قال الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ (المائدة:٣). وواكب مسار اكتمال الدين تعقُّل مقاصد الشريعة بما أنها «الغاية والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها» و«المعاني والحكم التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد لضبط المصالح والمنافع وحصر المفاسد والمضار، وتبيين العلل والحِكَم، والتنصيص على الضروري والحاجي والتحسيني وغير ذلك من الأمور.

لقد تعددت مواثيق حقوق الإنسان لتتجاوز مائة إعلان وبيان وميثاق، وهي على تعددها مستنسخة بعضها من بعض، والتحفظات المسجلة عليها تنحصر في نقاط خالفت فيها الشرائع. ولقي موضوع حقوق الإنسان اهتمامًا شديدًا في العالم الإسلامي، وهو اهتمام تُرجم في بيانات ووثائق عديدة

لحقوق الإسلام في الإسلام تعددت وتآلفت، فوسع اللاحق منها ما ورد مقتضباً في سابقها، و توسع آخرها ليُضمِّن حقوقا جديدة تبلورت على مفاهيم تقررت على الصعيد العالمي مثل ضرورة التسامح والحق في الاختلاف الفكري، وضرورة التنوع الثقافي... وعليه فقد صار من اللازم استحضار مقاصد الشريعة حين مقاربة موضوع حقوق الإنسان باعتباره موضوعاً مفتوحاً على مفاهيم جديدة قد تتقرر عليها حقوق وتتأسس عليها أخلاق وقيم جديدة.

وهذا الاستحضار لمقاصد الشريعة حين مقاربة موضوع حقوق الإنسان ليس يتحقق إلا لعالم بالمقاصد ضابط للقواعد، لما قد يتأسس عليها من اجتهادات تلامس الحياة المعاصرة للمجتمع الإسلامي. وهذا الاستحضار لمقاصد الشريعة سيمكن من:

١- اختبار ما يتبلور من مفاهيم وقيم عالمياً، والنظر في حدود صلاحيتها للتعميم في مجتمع المسلمين.

٢- بلورة حقوق مؤسسة على الإسلام وقيمه السمحة تواكب التطورات الحاصلة في حياة المسلمين.

على أننا نؤكد على وجوب تأسيس مؤسسات تُؤطِّر جهود المقاصديين ويُعهد إليها بمهمة تفعيل المحورين أعلاه.

ويسرنا في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر أن نقدم للقارئ هذا البحث للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي الأستاذ بجامعة الزيتونة بتونس، الموسوم بـ«**حقوق الإنسان، مقاصد الشريعة**» وقد وقف فيه المؤلف ملياً على العلاقة بين حقوق الإنسان موضوعاً ومفهوماً بمقاصد الشريعة، وأبرز المفهوم الواسع للمقاصد مع تنزيله على مقولة الحقوق وتفاصيلها، كما قدم بعضاً من نتائج ذلك التنزيل. وقد وفق الباحث في هذه الدراسة، ولعل قارئها يقف على ضرورة استحضار مقاصد الشريعة لدراسة حقوق الإنسان.

وإنني أشكر لجنة جائزة الشيخ علي بن عبد الله آل ثاني للعلوم الشرعية والفكر الإسلامي في قطر التي اختارت هذا البحث ورشحته للنشر، كما اختارت موضوع «**حقوق الإنسان.. مقاصد الشريعة**» موضوعاً للمسابقة لعامها الثامن. وقد وضعت بذلك يدها على نقطة حساسة وموضوع جوهري وجب أخذه بعين الاعتبار اعتباراً لواقع المسلمين وموقعهم الحضاري والثقافي.

حقوق الإنسان مقاصد الشريعة

المحاور الرئيسة

* **مدخل: مصطلحات ومفاهيم:**

مقاصد الشريعة؛ الحق؛ الواجب؛ الحق الإلهي؛ الحق الطبيعي؛ الحق المكتسب؛ الحريات الأساسية؛ الحرية؛ المسؤولية؛ التحيز؛ التمييز؛ العنصرية؛ حقوق الله وحقوق الناس.

* **المحور الشرعي والثقافي:**

منشأ حقوق الإنسان (لمحة تاريخية)؛ مصادرها؛ مقوماها؛ الحقوق بين القيم الأخلاقية والقانون الملزم؛ جدلية العلاقة بين: مقاصد الشريعة، وحقوق الإنسان، والعقوبات (الحدية)؛ حقوق الإنسان: حقوق وواجبات معاً؛ حقوق الإنسان بين الفلسفة والعقيدة والسياسة.

* **المحور السياسي:**

مسوغات الاعتداء على حقوق الإنسان(قوانين مكافحة الإرهاب والطوارئ...)؛ الحقوق بين الأنظمة الشمولية والأنظمة الليبرالية والنظام الإسلامي؛ أزمة حقوق الإنسان(الأسباب والنتائج)؛ دور العقد الاجتماعي

بين المواطن والسلطة؛ فاعلية الميثاق العالمي لحقوق الإنسان؛ دور منظمات حقوق الإنسان في الواقع السياسي؛ الرقابة العامة ونظام الحسبة في الإسلام.

*** المحور الاقتصادي والاجتماعي:**

أهمية الأمن الغذائي في بناء حقوق الإنسان؛ حق المواطنة (غير المسلمين في المجتمع المسلم؛ المسلم في المجتمع غير الإسلامي)؛ الأمن الاجتماعي (الاستئثار بالثروة وآثارها)؛ التمييز العنصري والسلم الأهلي؛ دور مؤسسات المجتمع المدني.

*** المحور التربوي:**

العولمة وتنميط الإنسان وانتهاك الخصوصيات الثقافية؛ المعرفة حق إنساني؛ مخاطر احتكار العلم؛ وجهة الإنتاج العلمي والهيمنة السياسية والعسكرية؛ المعرفة بين الارتقاء بأدوات الإنسان والارتقاء بخصائصه؛ التوازن بين الحقوق والواجبات؛ بناء إنسان الواجب؛ ضمانات حقوق الإنسان ومؤيداتها.

*** رؤية مستقبلية:**

في التأسيس لحقوق الإنسان وتفعيلها.

مقدمة

«**حقوق الإنسان مقاصد الشريعة**» بحث مهم في عنوانه ومضمونه. وهو مظنة الوعي العميق بالمتطلب الحقوقي في العصر الحالي، وبتأطيره ضمن مقاصد الشريعة الإسلامية، وبترتيب آثاره على مستويات التنمية والأمن والهوية والخصوصية والتدين والتحضر. كما أنه مدعاة للتشرف بالأداء العلمي المتميز المتألق، وبخدمة العلم والفكر وترقب الأجر والشكر، في عاجل الأمر وآجله، بتوفيق من الله تعالى وفضل ورحمة.

ويُنتظر أن يكون البحث مبتكراً في أطروحته وإضافته ومنهجه. وأن يُظن أنه إسهام إسلامي وإنساني في مستواه المعرفي والمنهجي والواقعي. ويمكنني في عجالة هذه المقدمة أن أورد أهم مفاصله الكبرى، ضمن العناوين التالية:

- أهمية البحث:

يكتسب البحث أهميته البالغة من جهتين أساسيتين:

- كونه في مجال معرفي حقوقي، يعنى بقضية حقوق الإنسان، وبكافة نواحيها العلمية والتاريخية والواقعية والمستقبلية.

- كونه في مجال معرفي شرعي ومقاصدي، يُعنى باستدعاء علم الشرع ومقاصده -بالخصوص- لمعالجة هذه القضية وكافة مفرداتها ومشكلاتها وتداعياتها.

ويُعد علم المقاصد أحد أبرز مجالات الشرع، في المعالجة والمقاربة، وذلك بالنظر إلى حقيقته الشرعية الإسلامية ومرجعيته المنضبطة وأفقه الرحب وأثره الجلي في تقرير الأحكام والحلول المناسبة والممكنة.

فأهمية البحث تكمن في هذين المجالين الكبيرين، وفي ملاحظة ما بينهما من توافق وتطابق وتداخل وتجاذب على مستوى المعرفة والمنهج والأثر والعلاقة بالآخر.

- دواعي البحث:

- **دواعي معرفية** تجمع المقول الحقوقي والمقاصدي في إطار واحد، يُلاحظ فيه أوجه الأثر والتأثر، والتقارب والتكامل، وتُبين فيه الرؤية الإسلامية المتكاملة تجاه حقوق الإنسان، وفي ضوء مشكلاتها الواقعة والمتوقعة.

- **دواعي منهجية** تقيم العمل المعرفي والعلمي على أسس التحقيق والتحرير والتحليل والاستقراء والاستخلاص والموضوعية والشفافية والموازنة والترجيح والمقابلة والمقاربة، وتقديم الممكن والمناسب والنافع.

- **دواعي واقعية** تَحمل على مواكبة الحالة الحقوقية الراهنة، رصداً وتفعيلاً وتقويماً وتصحيحاً، وتهدف إلى تحقيق الإسهام الإسلامي الحقوقي، معرفياً ومنهجياً ومؤسسياً، محلياً وإقليمياً ودولياً.

- **دواعي مستقبلية** تدعو إلى استشراف المتوقع وتحسب المآل، ورسم المنطلقات والمقدمات في ضوء ذلك، وفعل الممكن بمستوياته المختلفة (التربوية والإعلامية والقانونية والمدنية...)، من أجل تصحيح مسار الحقوق في المستقبل، وتوجيهه الوجهة الإنسانية والأخلاقية التي تُحفظ بها كرامة الإنسان وحقوقه، وتُصان بها حرمات المجتمعات والدول.

- خطة البحث:

أقمت البحث على خمسة فصول، مقسمة إلى مباحث، وفي كل مبحث عدد من المطالب والفروع. والفصول هي:

الفصل الأول: الإطار المفهومي لقضايا مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان.

الفصل الثاني: الإطار الشرعي والثقافي لحقوق الإنسان.

الفصل الثالث: الإطار السياسي لحقوق الإنسان.

الفصل الرابع: الإطار الاقتصادي والاجتماعي لحقوق الإنسان.

الفصل الخامس: الإطار التربوي والمستقبلي لحقوق الإنسان.

ومُلاحظٌ في هذه الفصول الاستغراق لمختلف أبعاد الحقوق الإنسانية، والاهتمام بالإطار المفهومي الموضوعي الذي يعطي التصور الجامع لمتطلباته ومدلولاته واستثماراته واستخلاصاته. كما لوحظ البعد التربوي والمستقبلي الذي يبني لقيام الحقوق في المستقبل، علميا وعمليا. ولوحظ -كذلك- جريان مقاصد الشريعة ومستوياتها المعرفية والمنهجية في

ثنايا هذه الفصول ومباحثها ومطالبها، بغية إبراز الجدلية القائمة بين الحقوق والمقاصد، ومن أجل إبراز أوجه الارتباط والتوافق والتداخل.

- الجدة والإضافة في البحث:

- إفراد البحث بتأليف جامع ومناقش ومصحح وموجه وواعد ومستشرف.

- الربط المعرفي والمنهجي بين موضوعات الحقوق والمقاصد، وملاحظة التداخل والتدافع في ذلك، وتفكيك عناصر الجدلية القائمة بينهما، وبيان أوجه التطابق والتمايز والتعارض، على مستوى المفردات المعرفية الكلية أو الجزئية، وعلى مستوى سياقات ذلك وأحواله المختلفة.

- إبراز المفهوم الواسع للمقاصد، وتنزيله على مقولة الحقوق وتفاصيلها، وفعل ما يلزم من تكييف وتأصيل وتقعيد وتفسير وتفريق، والهدف من ذلك كله: الحكم على المقول الحقوقي في ضوء المقول المقاصدي.

- عدم اقتصار المقارنات على الأسماء والأنواع والجزئيات، وإنما فعلها في ضوء الجزئيات والكليات، والملابسات والسياقات، والخلفيات والمآلات، وهو الأمر الذي يبني العمل المقارن على التفريق بين المعاني والحقائق والمباني والأسماء والظواهر والمخابر. وهو الأقرب والأصلح.

- مسايرة التطور الحقوقي في جانب الوسائل والإجراءات والهياكل والتسميات، وأحيانا في جانب بعض التفاصيل البحثية والمنهجية والإعلامية، وكان المساند في ذلك استحضار البعد المقاصدي الغني بتأملاته واستدلالاته ورحابة مدلولاته وثراء موضوعاته. وهو الأمر الذي حقق أقدارا عالية من المقاربات الحقوقية في ضوء المقاصد الشرعية.

- تقديم أطروحات علمية موجزة ومحددة، تجاه عدة قضايا حقوقية وفلسفية وتاريخية وواقعية ومعاصرة، ويمكن الاستفادة منها في صياغة مشروع نظري حقوقي معاصر، أو في تقديم أجوبة دقيقة لأسئلة معاصرة وشائكة في طائفة كبرى من قضايا الحقوق الإنسانية ومستجداتها الكثيرة.

- تداعيات البحث:

- التداعيات النظرية الهادفة إلى زيادة البحث والتحقيق لعدة قضايا حقوقية ومقاصدية، وللجدلية القائمة بينهما، ولاسيما القضايا التفصيلية الجدلية، كقضية المواطنة والعولمة والحدود والردة والقوامة. وبوسع المحققين أن يستدعوا من نصوص الشرع ومقاصده ما يشكل البيان الشافي والإقناع الكافي بشرعية هذه القضايا وانطوائها على أبعادها الحقوقية والإنسانية.

- التداعيات العملية الهادفة إلى تنزيل الحقوق في أرض الواقع، وفعل ما يستلزمه ذلك من وضع المؤسسات والآليات والضمانات، ومن وضع حد لمفارقة القول للعمل والشعار للممارسة.

- ختام المقدمة:

هذه المقدمة كلمات عامة، تدل على الموضوع ولا تغني عن تفصيله، والحكم على البحث يكون بجمع كافة أطرافه ومكوناته. وما ذكرته في هذه المقدمة يأتي جريا على العادة البحثية المحكمة أو المؤنسة، والتي تقرر الأهمية والداعية والخطة وغير ذلك مما يريد الباحث أن يبيح ويقنع به.

والحق أن بحث الحقوق من منظور المقاصد، من أدق البحوث وأكثرها جدلاً وأعظمها أثراً، بالنظر إلى طبيعة كلٍ من الحقوق والمقاصد، وإلى الواقع الراهن والمتوقع المأمول، وما يتطرق إلى ذلك من مطارحات ومجادلات وتباينات.

والحق -كذلك- أن اقتحام هذا البحث وأمثاله من أعظم المشقات العلمية والمسؤولية الدينية والأخلاقية، لما قد تؤول إليه الآراء من مواقف حقوقية وأحوال إنسانية تتفاوت مقادير نفعها بتفاوت أحوالها وظروف إعمالها. ولكن، ومع ذلك، فيلزم اقتحام العقبة ودخول الباب والتوكل على الله المعين. ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (المائدة:٢٣). أسأل الباري جل وعلا توفيقي وتسديدي وقبول عملي والرضا عني. كما أسأله تعالى أن يبارك في جهود إخواننا العاملين في مجال البحث العلمي والعمل الحقوقي، وأن يجزل لهم المثوبة ويعلي لهم المراتب في الدارين. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفصل الأول

الإطار المفهومي

لقضايا مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان

- تمهيد موجز:

يشكل الإطار المفهومي لقضايا مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان الإطار الفلسفي والفكري والمعرفي والمنهجي والتاريخي الأوسع الذي تُرد إليه مجموع المفاهيم والقضايا والأحكام والمواقف المعنية بمقاصد الشريعة الإسلامية وبحقوق الإنسان وكرامته. وينطبق هذا الأمر على كلٍ من المقاصد والحقوق؛ سواء باعتبارهما شأنين علميين وحقيقتين فلسفيتين ومطلبين مهمين، قد شغلا الفكر والسلوك قديماً وحديثاً، أو باعتبارهما في علاقة دائمة وجدلية دائبة وتداخل ملحوظ بقوة على المستوى المعرفي والمنهجي والتاريخي والواقعي.

والذي يهم بدرجة أكبر هو تناول هذه القضايا في إطار تلك العلاقة والجدلية، أي في إطار إبداء وتحليل وتفعيل التشابك بينهما وأوجه التأثر والتأثير ومظاهره وتفاصيله وأحواله؛ وذلك من أجل تقرير البعد المقاصدي للحقوق الإنسانية، أو تقرير البعد الحقوقي للمقاصد الشرعية، فالواحد منهما يتداخل مع الآخر ويتواصل معه ويدل عليه ويرمز إليه، مع مراعاة التفاوت المسجل في أحوال ذلك ومقاديره ومواضعه، وعلى مستويات التعريف والتحليل والتمثيل والتأصيل والتفصيل، وغير ذلك مما هو مقرر بحسب اعتباره وسياقه.

والمفاهيم الواردة في هذا الإطار المفهومي الواسع تغطي مجموع أو أغلب ما يتطلبه موضوع البحث من قضايا ونظريات ومفاهيم ومواقف ومعطيات، من الوجهة العلميـــة والمنهجية والتاريخية الواقعية. وهي خمسة مفاهيم، هي:

- مفهوم مقاصد الشريعة.
- مفهوم حقوق الإنسان.
- نظريات في مفهوم الحق.
- مفهوم الحرية والمسؤولية.
- مفهوم حقوق الله تعالى وحقوق الناس.

وهذه المفاهيم الخمسة تتناولها المباحث الخمسة الواردة في هذا الفصل الأول، والتي يأتي بيانها فيما يلي.

المبحث الأول
مفهوم مقاصد الشريعة

- مقدمة المبحث:

يشكل مفهوم مقاصد الشريعة أحد المفاهيم الخمسة لموضوع هذا الفصل. وهو يُعنى بتبيين المعلومات الأساسية والبيانات الضرورية التي تُكون الحقيقة المعرفية والمنهجية للمقاصد الشرعية، وتُبرز شدة الارتباط والتواصل بينها، كما تبرز أهمية ذلك في الفهم والاستنباط والتفسير والتأويل والاستنتاج والترجيح، وأثره في معاملة مقولة حقوق الإنسان ومعالجة قضاياها وتفرعاتها، تنظيرا وتنـزيلا وتفعيلا. وهو الأمر الذي يثير طبيعة الارتباط بين المقاصد والحقوق وأحواله ومستوياته، وكيف أن هذه المقاصد تُعد مجالاً مهماً أو إطاراً كبيراً تُرد إليه الحقوق وتُناط به. وهو الذي نبينه في المطالب الآتية:

المطلب الأول: إثارة نوط مقاصد الشريعة بحقوق الإنسان:

لهذا العنوان دلالاته على مستويين: مستوى الإثارة التي يُراد بها طرح التساؤل الرئيس المتعلق بصلة الحقوق الإنسانية بالمقاصد الشرعية وما ينبغي أن يتقرر بموجبه من أجوبة دقيقة وتحقيقات موثقة ومقاربات مناسبة؛ يُحسم بها مجموع ما يُطرح نظرياً وتطبيقياً وإجرائياً، وما يتصل بأحوال ذلك ومقاماته وسياقاته وتأثيراته وأدواره. ومستوى النوط الذي يُراد به الإشارة إلى طبيعة هذه الصلة ودواعيها الشرعية والمنهجية والواقعية ومتطلباتها العملية، وكون هذه الصلة تعبر عن شدة الارتباط وإحكامه بين المقاصد والحقوق، بل تعبر عن التلازم بينهما وجوداً وعدماً، فالحقوق تدور مع المقاصد وجوداً وعدماً، وحيثما توجد المقاصد توجد الحقوق، وحيثما تنعدم هذه المقاصد تنعدم هذه الحقوق. وهو التعبير المستعار من الاصطلاح الأصولي الدال على ذلك، والمتعلق بمصطلح نوط الحكم بالعلة أو الوصف الظاهر المنضبط المعرف له؛ فالتعبير بهذا النوط يدل على أمر

التلازم بين الحكم ومناطه، وأن العلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً. وهو ما يشير إلى شدة التلازم، وليس فقط إلى الاجتماع والمعية. والذي نريد تثبيته في هذه الأثناء، هو تقرير شدة الارتباط بين المقاصد والحقوق (أو نوط المقاصد بحقوق الإنسان)، سواء على صعيد إبراز ذلك من خلال حقيقة المقاصد الشرعية وكونها حاوية للحقوق ومتضمنة لها، أو على صعيد إبراز ذلك من خلال الاجتهاد المعاصر المنـــزل على الواقع الحقوقي والموصل إلى رد تلك الحقوق إلى المقاصد والحكم عليها في ضوء محتواها وضوابطها ووسائلها وقواعدها. وهو الذي يمكن أن نعبر عنه بعبارات كثيرة يُفهم منها مدلول النوط وشدته وعمقه ولزومـــه، كعبارة التداخلات والتشابكات والتقاطعات الكثيرة بين المقاصد والحقوق، والجدلية القائمة بينهما، والتي تتقرر بمقتضاها موافقات الحقوق الإنسانية للمقاصد الشرعية، وفق المدركات المعرفية الشرعية والاعتبارات المنهجية التحقيقية المتبعة في ثنايا هذا البحث.

فالمقاصد الشرعية إطار فكري ومعرفي إسلامي تتأطر فيه الحقوق الإنسانية، وتتفرع عنه تفصيلاتها وتُعالج بموجبه مشكلاتها وتُرسم على وفقه مآلاتها وآفاقها. وذلك لما يمثله هذا الإطار من بعد غائي وتعليلي، يؤسس للغايات الإسلامية الكبرى (خلافة الإنـــسان وإعمار الأرض وتعمير الآخرة...)، ويقرر المرجعية الشرعية المقاصدية المنضبطة والمطردة لقضايا الكون والحياة والإنسان، ولما يترتب على ذلك من ترسيخ القيم والكرامة والحقوق الإنسانية، ومن تحديد وضبط وتدقيق وإعمال وتنسيق وترتيب لكل تفصيلات هذه القيم ومتطلباتها ومتعلقاتها.

وليس هذا الإطار عاريا عن الضبط والتحديد والتشخيص والتعيين، أو واقعا خارج دائرة الشرع وتوجيهه ونصوصه، أو جريانه على وفق الأهواء والذرائع والحيل، وإنما هو موسوم بسمة الشرعية الإسلامية التي تجعله على صراط الله المستقيم، وبمقتضيات أســـس الضبط والتحديد فيه، وهي مجموع قواعده وضوابطه وشروطه وأدواته التي تحكم عملـــه وتوجه سيره وتضبط أحواله وتزنها بميزان شرعي صحيح ومعتبر. وهذا كله معـــروف في دراسة المقاصد وفائدتها ودورها في النظر والعمل.

وسوف نبين في هذا المبحث حقيقة هذه المقاصد الشرعية، وكونها مرجعا لحقوق الإنسان ولغيره، ومتطلبات ذلك وضوابطه وكيفياته، كما سنبدي الرأي فيما يتعلق بالموافقة الحقوقية للمقاصد الشرعية، وبالتداخل المعرفي والصميمي بين تفاصيل حقوق الإنسان، كما يراها الشرع الإسلامي ومبادئه الكونية والإنسانية الفطرية والأخلاقية والعقلية، وفقا لهدي الشرع وأحكامه، واعتبارات ذلك وحيثياته. وهو الأمر الذي يدعونا إلى بيان الأمرين الآتيين:

الأمر الأول: بيان مجموع المفردات والمسائل العلمية والمنهجية التي تُشكل الحقيقة الجامعة للمقاصد، باعتبارها حقيقة أو قاعدة شرعية، أو فناً من فنون الشريعة، وعلماً من علومها؛ له تعريفه وعناصره وفروعه وأصوله ومنهجه وأثره وعلاقته بالآخر المعرفي، وغير ذلك.

الأمر الثاني: تقرير مرجعية مقاصد الشريعة لحقوق الإنسان؛ بناء على العلم الكامل بالمقاصد وقواعدها وشروطها ووسائلها، أي: بناءً على شرط العلم بالشيء في التأسيس على ذلك العلم وترتيب نتائجه وثماره في حل المشكلات ومعالجة القضايا وتقديم البدائل والمقاربات، وعلى شرط حيازة مكوناته ومضامينه ومسائله وتفاصيله وأدواته ووسائله وسائر ما يشكل ذاته ويرسم صلاته بغيره المعرفي والواقعي. كما أن العلم الكامل بالمقاصد سوف يفضي بنا إلى تحقيق القول في طبيعتها المرجعية والمصدرية، وذلك بتقرير مؤيداتها وضوابطها ومستلزماتها وتفصيل ذلك وتدقيقه نظرياً وعملياً، وتنزيلاً على الواقع وأعيانه ونوازله، وغير ذلك.

وباستحضار الأمرين المذكورين تتشكل الحقيقة المعرفية الشرعية للمقاصد أولاً، وتتشكل حقيقتها المرجعية والمصدرية للحقوق وغيرها من القضايا والمسائل ثانياً. وهو ما نفصله في المطلبين الآتيين: مطلب مفردات مقاصد الشريعة، ومطلب مرجعية مقاصد الشريعة لحقوق الإنسان.

المطلب الثاني: مفردات مقاصد الشريعة:

مفردات المقاصد هي قضاياها ومسائلها ومعلوماتها التي تشكل حقيقتها المعرفية أو حقيقة العلم بها والعمل بمقتضاها على صعد كثيرة، كصعيد الفهم والتأويل والتفسير والاجتهاد والإفتاء، وصعيد النظر في الحقوق الإنسانية والتصدي لقضاياها وتداعياتها وآثارها ومختلف متعلقاتها ومشتملاتها.

وهذه المفردات مبثوثة في المظان والمصادر العلمية المتعددة، كالمصادر التفسيرية والحديثية والفقهية والأصولية والمقاصدية ذاتها، ومصادر القواعد الفقهية والسياسة الشرعية والأحكام السلطانية والنوازل والأقضية والفتاوى، وغير ذلك. وسوف أكون مقتصراً في عرض هذه المفردات على أهمها وأبرزها، وعلى ما له علاقة وثيقة وأثر واضح على الموضوع، على أن يرد التفصيل والتحقيق والتدقيق في ثنايا البحث وأثناء إيراد المسائل الحقوقية المتصلة بالمقاصد الشرعية، وما يتطلبه ذلك من التدليل والتأصيل والضبط والتحديد والتكييف المقاصدي والتعليل المصلحي لقضايا الحقوق وعناصرها وفروعها.

ونورد فيما يلي هذه المفردات ضمن الفروع التالية:

الفرع الأول: تعريف المقاصد في اللغة والاصطلاح:

من المعاني التي تدل عليها عبارة المقاصد في اللغة:

- **الاعتماد، والأَمُّ، وإتيان الشيء، والتوجه**، قال تعالى: ﴿وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ....﴾ (المائدة:٢)، أي: ولا قاصدين البيت[1].

- **استقامة الطريق**، قال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ﴾ (النحل:٩)، وقصد السبيل: السبيل المستقيم الذي لا اعوجاج فيه.

---

(١) تفسير ابن كثير، ٩/٢.

- **العدل والتوسط**[1]. قال تعالى: ﴿وَٱقْصِدْ فِى مَشْيِكَ﴾ (لقمان:١٩)، أي امش مشية سوية. وجاء في الحديث: «**وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلُغُوا**»[2]، أي الزموا الطريق الوسط المعتدل. وقيل: القصد هو ترك الإفراط والتفريط.

- **القرب**، قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا﴾ (التوبة:٤٢)، أي سفراً قريباً وسهلاً وعدلاً.

أما المعاني التي تدل عليها عبارة المقاصد في الاصطلاح؛ فالعزم المتجه نحو إنشاء فعل[3]، والغاية التي تُرجى في استقامة واعتدال، وغير ذلك.

إن فائدة التعريف اللغوي للمقاصد يأتي ليؤسس للتعريف الاصطلاحي، وذلك بناء على ارتكاز المفهوم الاصطلاحي على المفهوم اللغوي، وعلى تقرير المشترك اللفظي والدلالي بينهما، واستدعاء ذلك في الاستعمال البياني والاجتهادي والقضائي والسياسي والتربوي وغيره. كما أن فائدة هذا التعريف تكمن في تثبيت الخاصية الشرعية للمعنى والمدلول، وذلك من خلال النصوص القرآنية والنبوية المستدل بها على المعنى اللغوي.

الفرع الثاني: تعريف الشريعة في اللغة والاصطلاح:

تُطلق الشريعة في اللغة على الدين والملة والمنهاج والطريقة والسنة ومورد الشاربة الذي يشربه الناس[4]. قال ابن فارس: «الشين، والراء، والعين: أصل واحد، وهي شيء يفتح في امتداد يكون فيه، ومن ذلك الشريعة، وهو مورد الشاربة الماء، واشتق من ذلك الشرعة في الدين والشريعة، قال الله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة:٤٨)، وقال الله عز وجل: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا﴾ (الجاثية:١٨)»[5].

---

(١) الموسوعة الفقهية، ١٦٥/١٤.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، بشرح ابن بطال، كتاب الرقاق، باب: القصد والمداومة على العمل، ١٧٨/١٠.

(٣) الموسوعة الفقهية، ٢٢٨/٢٢.

(٤) لسان العرب، ابن منظور، ١٧٤/٨، والصحاح، الجوهري، ١٢٣٦/٣.

(٥) معجم مقاييس اللغة، (شرع)، ٦٢/٣.

أما الشريعة في الاصطلاح فتُطلق على معنيين:

- معنى عام، وهو معنى يشمل كل ما شرعه الله تعالى لعباده في سائر الأمم والجماعات.

- معنى خاص، وهو ما سنه الله لعباده من الأحكام عن طريق سيدنا محمد ﷺ وجعله خاتمة للرسالات[1]. أو هي الأحكام التكليفية العملية[2]، أو هي مجموع أحكام الإسلام في مجال العبادات والأسرة والمعاملات والجنايات والآداب والأخلاق.

وعند الإطلاق، ولاعتبارات معرفية وحالية وسياقية، فإن الشريعة تنصرف إلى شريعة الإسلام وأحكامه الثابتة في القرآن والسنة. ويُصار أحياناً إلى التقييد بقيد «الإسلامية»، فيُقال: «الشريعة الإسلامية»؛ وذلك بسبب وقوع الالتباس والخلط، كورود لفظ الشريعة الإسلامية في سياق شرائع أخرى سماوية أو وضعية؛ فيوضع القيد رفعا للبس وضبطا للمراد. وكثيرا ما يجري هذا في الدراسات العلمية المقارنية، أو في ميادين القضاء الذي تتعدد فيه المصادر التشريعية أو في مواقع الفكر والفلسفة وتنوع المشارب واختلاف الأنظار والأفكار. وأحسب أن ربط المقاصد بالشريعة يحمل لفظ هذه الشريعة على الشريعة الإسلامية؛ لأن المقاصد وجه من وجوه القيد وعلامة من علامات التميز والتفرد، حيث تفرد بها المسلمون، أو قل إن شئت: تميز بها عطاؤهم الحياتي وإسهامهم التاريخي: معرفة وعقيدة وحضارة وتمدنا، وإنتاجاً فلسفياً وعملياً، ورؤية فكرية شاملة للكون والحياة والإنسان. ولذلك عدت المقاصد البعد الغائي للدين، والمعنى التعليلي للأحكام، والنتاج المعرفي والإنساني المحكوم بالثوابت والضوابط والجاري على وفق سنن الكون والعقل ومعطيات الحياة والواقع.

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعد اليوبي، ص٣١.

(٢) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، ص٢٠.

الفرع الثالث: تعريف مقاصد الشريعة باعتبارها لقباً علمياً:

لم يعرف العلماء القدامى مقاصد الشريعة تعريفا دقيقا، لوضوح ذلـــك عنـــدهم، ولعدم الحاجة إليه، ولكونه خاصا بهم. غير أنهم أوردوا في كلامهم ما يدل على عنايتهم بالمقاصد. ومن ذلك: عبارة المصلحة والمنفعة والمفسدة والمضرة، والضرر والفساد والهلاك، والعلة والحكمة والمعنى والفـــائدة، والضرورة والحاجة والتحسين، والمغـــزى والغـــرض والغاية والمقصود، واليسر والرفق والسعة والتخفيف، ورفع الحرج ونفـــي المـــشقة ودرء الشدة. كما أوردوا بعض القواعد، كقاعدة «درء المفاسد مقدم على جلب المـــصالح»، وقاعدة «الوسائل لها أحكام المقاصد»، وقاعدة «الأمور بمقاصدها».

أما المعاصرون فقد وضعوا تعريفات للمقاصد، ومنها:

تعريف علال الفاسي: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضـــعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[1].

تعريف محمد سعد اليوبي: «هي المعاني والحِكَم ونحوها التي راعاهـــا الـــشارع في التشريع عموما وخصوصا، من أجل تحقيق مصالح العباد»[2].

التعريف المختار لمقاصد الشريعة: «المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حِكما جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجماليـــة، وهـــي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله تعالى ومصلحة الإنسان في الدارين»[3].

ودواعي اختيار هذا التعريف أمور عدة، منها:

- كون المقاصد معان مركوزة في الأحكام، ومترتبة على أدائها. وهو الذي يرادف الحكمة التي هي المعنى الذي لأجله شرع الحكم، ويرادف المصلحة المترتبة على الحكـــم، سواء أكانت تلك المصلحة منفعة مجلوبة أم كانت مفسدة مدفوعة.

---

(١) مقاصد الشريعة، الفاسي، ص٣.

(٢) مقاصد الشريعة، اليوبي، ص٣٧.

(٣) الاجتهاد المقاصدي، الخادمي، ٥٢/١.

- التنصيص على أنواع المقاصد التي تتدرج من الجزئي إلى الكلي ثم إلى الإجمالي. وهذا يفيد من جهة الضبط والحصر والترتيب والاستغراق.

- التنصيص على الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، أو تقرير كون المصلحة الدنيوية يُراعى فيها إفضاؤها إلى المصلحة الأخروية، والمصلحة الأخروية يراعى فيها تحصيل المصلحة الدنيوية. هذا عند إمكان الجمع. أما عند التعذر فيُصار إلى الترجيح.

- التنصيص على معنى العبودية وتأكيده، وهو المعنى الأساس الذي تقوم عليه المقاصد كافة.

إن فائدة التعريف الاصطلاحي تبرز في تطوير التعريف اللغوي والنفاذ به إلى المدلول العلمي المتفق عليه أو المتوافق عليه، والاستعمال الواضح له وترتيب آثاره النظرية والعملية عليه. كما تبرز في عدم التنكر للتعريف اللغوي والتفلت عنه وطمس تأثيره في التعريف الاصطلاحي. ولهذا ثمرته النضيجة على مستوى استقرار المعاني والحقائق وسلامتها من التحريف والتشويه والتشويش. ولهذا أثره -كذلك- في استقرار ما يُبنى على المعنى الصحيح من آراء ومواقف ومقاربات وحلول.

الفرع الرابع: حجية مقاصد الشريعة:

مقاصد الشريعة هي حجة إسلامية وقاعدة دينية يستند إليها في الفهم والعمل. وتعود حجيتها إلى كونها جزءاً من الشرع، فهي مُتضمنة في نصوصه وأحكامه، ومقررة في توجيهه وهديه. وهذا الأمر معروف في طرق الكشف عن المقاصد، ومسالك التعليل، ومقرر في عمومات شرعية كثيرة، كما هي معلومة بالنظر والفكر. وأدلة ثبوت هذه الحجية النصوص والإجماعات، ودلائل المعقول وشواهد الحس ودواعي الفطرة، والاستقراء المبني على جزئياته المقررة لكلياته.

وهذه الحجية تفيد بأن المقاصد حقيقة ثابتة ومطردة وفق قانونها المضبوط وميزانها السوي، وهي ليست أمراً عائماً أو معنى سائباً لا تحكمه القواعد ولا توجهه

الضوابط، أو أن المقاصد حقائق مطلقة وخواطر مجملة تتأولها العقول كما تريد وتفسرها الأنفس كما تشتهي. وقولنا بأن المقاصد حجة للحقوق يأتي ليضبط معاملة هذه الحقوق وفقا للمقاصد، وليس لتسليط الحقوق على المقاصد وتمييع هذه المقاصد وتشويهها تحت دعوى حفظ الحقوق وحمايتها. ولذلك كله ترد حقيقة حجية المقاصد وكونها مرجعاً للحقوق؛ ترد إليها وتنطلق منها وتُضبط بها.

الفرع الخامس: فوائد مقاصد الشريعة:

لمقاصد الشريعة فوائد بالنسبة إلى المجتهد وغيره. والاعتماد عليها -وفق ضوابط ذلك- أمر لازم لإقامة الاجتهاد على وفق مطلوبه الشرعي. فقد ذكر الشاطبي أن درجة الاجتهاد تحصل لمن اتصف بوصفين: **أحدهما «فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»**[1]. وقال ابن عاشور: «فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة»[2]. وقال: «والواجب على علمائها تعرف علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها»[3].

ويحتاج غير المجتهد إلى معرفة مقاصد الشريعة، وفق مستوى تحصيله ومدى حاجته ومقام أدائه. ومن هؤلاء: المفتي والمفسر والحاكم والقاضي والمحتسب والداعية والمربي والإعلامي والمكلف بوجه عام. ومن العلماء من لم يشر إلى أهمية المقاصد بالنسبة إلى المكلف[4]، ربما لأنه لا يقدر على تلقي علمها والبناء عليها، ولكنه يُؤمر بالالتفات إلى المقاصد، بحسب إمكانياته الذهنية ومتطلبات تكليفه. وبوسعه في هذا المقام أن يعلم مراد الشارع في مجمل التكليف وفي كثير منه[5]، كأن يعلم أن الزكاة شرعت لتطهير المزكي

---

(١) الموافقات، الشاطبي، ٤/١٠٥-١٠٦.

(٢) مقاصد الشريعة، لابن عاشور، ص١٥.

(٣) مقاصد الشريعة، ص٤٨.

(٤) مقاصد الشريعة، ص١٨.

(٥) ومن ذلك: أن يعلم أن التحايل على حق الله أو حق العبد، وأن الابتداع في الدين والزيادة فيه؛ أمور مخالفة للمراد ومنافية للمقصود.

من الشح والأنانية، وتطهير المال من الآفات وتنميته بالزيادة والبركة، والتوسعة على المستحقين وجلب مرضاة الله عز وجل، فهذه المقاصد معلومة لديه، وتلقيها من قبله يدعوه إلى امتثالها وفعل الزكاة على وفقها، من حيث الرضا وطيب النفس والمداومة. والمكلفون يتفاوتون في ذلك، لتفاوت تحصيلهم وأحوال نفوسهم.

إن دراسة فوائد المقاصد يبرز الوجه العملي لهذه المقاصد، وكونها ذات صلة بواقع الناس وحقوقهم وحاجياتهم، فهي تهدف إلى التفسير المنطقي للأشياء والتعليل الغائي للأعمال الإنسانية والأحكام الدينية، فينبغي أن يعرف الناس أن حياتهم لغاية عالية وهدف نبيل، وأن أحكام دينهم جارية على وفق ما تقبله العقول السليمة والفطر القويمة، وأن حفظ حقوقهم أمر بديهي لا غبار عليه، وأنه مركوز في دينهم وأحكامه ونصوصه ومقاصده وأسراره. وما أجمل أن تحصل فائدة العلم بالمقاصد في أذهان العامة والخاصة، وأن يحصل أثرها الجلي في سلامة الفهم والسلوك، وصدق المعتقد والنية، وفي ترتيب أمور المعاش وتنظيمها وتعظيم نتاجها وعدم الاقتصار على الظواهر والقشور والشكليات والسفاسف، وربما أقول بأن امتلاك المعرفة الكاملة بالمقاصد والوعي الجامع لقضاياها ومقتضياتها؛ سوف يعاود إخراج الأمة إلى الوضع الناهض والحالة المتقدمة والريادة المنشودة في الحقوق الإنسانية والسياسات التربوية والتنموية وغير ذلك.

الفرع السادس: طرق معرفة مقاصد الشريعة:

أولا: معرفة المقاصد عن طريق عموم الأدلة والأخبار الشرعية. كقوله تعالى: ﴿وَأَحۡسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ (البقرة:١٩٥)، الذي أقر مقصد الإحسان وفضله.

ثانيا: معرفة المقاصد عن طريق الأمر والنهي الشرعيين. وهذا تدقيق للأول، ويتناول الأدلة التي موضوعها الأمر والنهي. فكل أمر شرعي هو مراد للآمر به، وكذلك النهي.

ثالثاً: معرفة المقاصد عن طريق الاستقراء[1].

ذكر محمد الطاهر ابن عاشور: «الطريق الأول: وهو أعظمها، استقراء الشريعة في تصرفاتها، وهو على نوعين: **النوع الأول: أعظمها**: استقراء الأحكام المعروفة عللها، الآيل إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة، فإن باستقراء العلل حصول العلم بمقاصد الشريعة بسهولة، لأننا إذا استقرينا عللاً كثيرة متماثلة في كونها ضابطا لحكمة متحدة، أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة، فنجزم بأنها مقصد شرعي، كما يستنتج من استقراء الجزئيات تحصيلُ مفهوم كلي حسب قواعد لمنطق... **النوع الثاني: استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة** بحيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصد ومراد للشارع»[2]. ويدخل في الاستقراء ما يُعرف بمسالك العلة التي يتم استقراؤها لتحصيل المعاني الكلية منها. وهي: مسلك الإجماع، ومسلك النص، ومسلك المناسبة.

رابعاً: معرفة المقاصد عن طريق السكوت الشرعي[3]، الذي يدل على أن الشارع يقصد السكوت رحمة وتوسعة وتخفيفاً، أو يقصد التعبد والتقيد.

خامساً: معرفة المقاصد عن طريق إجماع الصحابة وآثارهم. ومرد هذا: مزيتهم التربوية والزمنية (الرفقة، الملكة، المعاصرة، التزكية..). ولهذا أثره في تبلغ المقاصد وتبليغها.

سادساً: استخراج المقاصد التبعية من المقاصد الأصلية. ومثاله: استخراج مقصد السكن (الذي هو تبعي) من مقصد التناسل (الذي هو أصلي).

إن فائدة معرفة هذه الطرق تظهر في عظمة إعمال الذهن بالتأمل والتتبع والاستقراء وأثر ذلك في تقرير المفاهيم وضبط الأفهام، وتظهر في تثبيت شرعية المقاصد واستمدادها من مصادر التشريع الإسلامي، قرآناً وسنة، وإجماعاً وقياساً واجتهاداً متنوعاً معتبراً.

---

(١) عرفه الغزالي بأنه: «تصفح أمور جزئية لتحكم بحكمها على أمر يشتمل تلك الجزئيات»؛ الغزالي، المستصفى، ١/٥١.

(٢) مقاصد ابن عاشور، تحقيق الميساوي، ص١٣٧-١٣٨.

(٣) مثال ذلك: السكوت عن جمع القرآن في عهد أبي بكر، رضي الله عنه، وعن أذان العيدين.

كما تظهر في تنـــزيل المعاني المقاصدية النصية والاستقرائية على موضـــوعات حقـــوق الإنسان ومسائلها، والخروج بالصيغ المشروعة والبدائل المناسبة لتلك الحقوق في واقـــع الناس وحياقم.

الفرع السابع: موضوع المقاصد:

هو: الحِكم والأسرار والعلل الغائية والمنافع والمصالح جلبا، والمفاسد درءا. وتفصيل ذلك: المصالح الضرورية، الحاجية، التحسينية. وهي بتدقيق أكثـــر: **الحِكـــم الجزئيـــة، والمصالح الكلية** (الكليات الخمس)، **والسمات الإجمالية** (العبودية والأخلاقية والتيـــسير والرفق والسماحة والعدل)، فهذه المستويات الثلاثة تشكل مجموع الموضـــوع الغـــائي والمصلحي لمقاصد الشريعة.

إن فائدة بيان موضوع المقاصد تبرز في ضبط المجال الحيوي والحقيقي الذي تـــدور فيه المقاصد وتتحرك، وهو مجال العلل الغائية والمصالح الشرعية، والمجال الذي يميز المقاصد عن غيرها من العلوم والمعارف المشابهة للمقاصد أو المتصلة بها، كعلم الفقه وعلم الأصول وعلم القواعد الفقهية، وكذلك المجال الذي يشير إلى أوجه الاتفاق وعناصر الاشتراك بين موضوعات العلوم الشرعية كموضوع الفقه وموضوع الأصول، ومعلـــوم مـــا لمعرفـــة الموضوع العلمي من الدقة المتناهية والإبداع الفريد علـــى صـــعيد التـــأليف والتحقيـــق والاصطلاح والاستعمال في مجال العلم والمعرفة.

الفرع الثامن: أقسام المقاصد:

هذه الأقسام مبينة بحسب اعتباراتها، فمن حيث جهة الصدور: تنقسم المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، ومن حيث الضرورة وعدمها؛ تنقـــسم إلى المقاصـــد الضرورية والحاجية والتحسينية، ومن حيث الكلية والعموم: تنقسم إلى المقاصد الكليـــة (وهي الكليات الخمس)، والمقاصد العامة والخاصة. ولهذا وغيره أثره في تجليـــة حقيقـــة المقاصد، وبيان أثرها في حقوق الإنسان. ويرد هذا بتفصيله في البيان التالي:

أولاً: مقاصد الشارع ومقاصد المكلف: مقاصد الشارع هي: مراده وأسرار أحكامه وغايات شرعه. ومقاصد المكلف هي: نياته وقصوده وبواعثه. ذكر الشاطبي -رحمة الله عليه- «**أن الأعمال بالنيات، وأن المقاصدَ معتبرة في التصرفات، من العبادات والعادات**»[1]. وقال: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غيرَ ما شرعت له؛ فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له؛ فعمله باطل»[2].

وقال ابن قيم الجوزية: «فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حراماً أو حلالاً في الأفعال، وصحيحاً أو فاسداً في العقود، وطاعة أو محرمة في العبادات، أو صحيحة أو فاسدة»[3].

وهناك حالات أربع تنظم[4] علاقة قصد المكلف بفعله، موافقة ومخالفة، صحة وفسادا. وهو مفيد جدا في تصحيح النيات والأعمال. وفي درء الحيل والذرائع المذمومة والبدع والرياء والنفاق وقصد الإضرار بالغير[5]. ولهذا كله تعلقه الوثيق بحقوق الإنسان ومكاسبه.

ثانياً: المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية، ومكملاتها وشروط ذلك:

المقاصد الضرورية أو الضروريات هي: المقاصد التي يتوقف عليها وجود الإنسان وحياته وحقوقه. قال الشاطبي: «فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»[6]. ومثالها: حفظ حق الإنسان في حياته وعقله وعرضه وماله.

---

(١) الموافقات، للشاطبي، تحقيق: مشهور، ٧/٣.
(٢) الموافقات، الشاطبي: تحقيق، مشهور، ٢٧/٣-٢٨.
(٣) إعلام الموقعين، ابن القيم، ٩٥/٣-٩٦.
(٤) الموافقات، الشاطبي، تحقيق: مشهور، ٢٣/٣، ٢٤، ٣٥.
(٥) ذكرها الشاطبي في المسألة ١٠، ١١، ١٢ من بحثه لمقاصد المكلف.
(٦) الموافقات، الشاطبي، ٣٢٤/١.

والمقاصد الحاجية، عرفها الشاطبي بقوله: «ما يُفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين -على الجملة- الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة»[1]. ومثالها: حفظ حق الإنسان واستثمار أرضه بالمزارعة والمغارسة، وحفظ حقه في إجارة العقارات والمركبات.

أما المقاصد التحسينية، فقد عرفها الجويني، رحمه الله، بقوله: «الضرب الثالث: ما لا يتعلق به ضرورة خاصة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث»[2].

وعرفها الشاطبي، رحمه الله، بقوله: «أما **التحسينيات** فهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنّسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»[3]. ومن أمثلتها الحقوقية: حق الإنسانية في عالم نظيف وبيئة نقية خالية من المنغصات والملوثات، وعامرة بالمزروعات والخضراوات وجمال البنايات وسهولة الممرات.

ولهذه المراتب مكملات، فمكملات الضرورية هي: الحاجية ومكملاتها، والتحسينية ومكملاتها. ومكملات الحاجية هي: التحسينية ومكملاتها. وشروط هذه المكملات: عدم إبطال الأصل. **قال الشاطبي**: كل تكملة فلها -من حيث هي تكملة- شرطٌ، وهو: أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال.

ثالثاً: الكليات الخمس: وهي تفصيل للمراتب الثلاث. وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل[4] والعرض.

---

(١) الموافقات، الشاطبي، ٢/١٠-١١.

(٢) البرهان، الجويني، ٢/٩٢٤-٩٢٥.

(٣) الموافقات، الشاطبي، ٢/١٠.

(٤) أو النسب، أو العرض. فالعبارة مختلفة عند أهل العلم.

رابعاً: المقاصد العامة والخاصة: فالمقاصد العامة قد عرفها ابن عاشور بقوله: «مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتُها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[1].

أما المقاصد الخاصة، فهي المقاصد التي تتعلق بعدة أبواب، أو المقاصد التي تعود على جماعة قليلة أو فئة خاصة. كالمصالح الخاصة ببعض الدول أو المجتمعات، أو مصالح التجار والأطباء، أو المنافع الغذائية أو الزراعية أو البيئية، وهكذا.

خامساً: المقاصد الأصلية والتابعة: وقد عرفها العلماء بناء على ملاحظة ثلاثة أمور:

الأمر الأول: وهو ملاحظة الأصل في المقصد.

الأمر الثاني: وهو ملاحظة حصول المكلف على حظ عاجل.

الأمر الثالث: وهو ملاحظة حفظ الضروريات.

ولذلك عرفوها بأنها المقاصد المشروعة بالأصل، لا من جهة كونها خادمة لغيرها. ومن أمثلتها الحقوقية: القيام بالمصالح العامة وحفظ النظام العام. أما المقاصد التابعة فهي المشروعة على سبيل التبع والتتميم، وباعتبارها وسائل لغيرها. ومثالها: وسائل التقاضي والمرافعات في تقرير حقوق الناس ودفع المظالم عنهم.

سادساً: المقاصد المعتبرة والملغاة: فالمقاصد المعتبرة هي التي اعتبرها الشارع بأحد طرق ثبوتها (النص والإجماع والاستقراء...)، والمقاصد الملغاة هي التي ألغاها الشارع، ومنها: المتوهمة والقليلة والمغلوبة. ومن أمثلتها الحقوقية: إلغاء عقوبة الإعدام (كما هو في

---

(١) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص١٩١.

بعض مواثيق حقوق الإنسان)، وتقرير التنمية بالربا وحرية السوق المطلقة، كما هـو في النظام الرأسمالي، فمصالح هذه الأمثلة خيالية أو قليلة؛ فلا يُعبأ بها ولا يُلتفت إليها.

إن فائدة أقسام المقاصد تبرز مجموع الأنواع التي تحويها المقاصد، وأوجه التمايز والتداخل والتكامل بينها، أو تظهر أوجه الالتقاء والافتراق بينها، وهو ما يحقق الإحاطة بهذه الأنواع واستغراق مسائلها وفروعها ومعلوماتها، وحصر ما ينبغي حصره وجمعه في إطار الأنواع ووعاء الأقسام. ويبرز -كذلك- تواصل هذه الأقسام في تقرير قوتها وأولوياتها والترجيح بينها عند التزاحم والتعارض، وحسن ترتيبها في الأذهان والوقائع الإنسانية، بحسب ما استند إليه في كل ذلك من الاعتبارات والحيثيات.

ومن ضروب هذه الفوائد، استدعاء هذه الأقسام في الدراسة الحقوقية الإنسانية، والاستناد إليها في المقابلة والتكييف والإلحاق والترجيح والاختيار، وذلك كمقابلة مقصد حفظ النفس بحق الحياة، ومقصد حفظ العقل بحق التفكير والتعبير، ومقابلة المقاصد الضرورية بالحقوق الأساسية اللازمة لأي إنسان لكي يحيى ويبقى. وهذا أمر يزداد وضوحه وتحقيقه في ثنايا كثيرة من هذا البحث.

الفرع التاسع: قواعد المقاصد:

وهي مجموع المبادئ والصيغ الكلية التي تؤسس هذه المقاصد وتنظمها وتوجهها وتنسق بينها عند التعارض والتزاحم. ومن هذه القواعد: قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد مطلقاً، وقاعدة الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وقاعدة مراعاة مآلات الأفعال، وقواعد الترجيح عند التعارض، كقاعدة (درء المفاسد مقدم على جلب المصالح)...

إن فائدة معرفة قواعد المقاصد تكمن في ضبط المقاصد وإسنادها إلى أصولها الحاكمة عليها وأسسها الضابطة لها وميزان الجمع أو الترجيح بينها. ومع ذلك فإنها تشير إلى فن التقعيد وعظمته في التصنيف العلمي والأداء البحثي المنهجي والصناعة التدوينية والتوثيقية والمهارة العقلية الاستقرائية الإبداعية التي تخرج المعاني الاستقرائية وتصوغها في

هيئة قواعد ذات نصوص موجزة في مبانيها مستغرقة في معانيها جميلة في سجعها وخفيفة في نطقها ومؤثرة عند الاستماع إليها، ومن ذلك قاعدة (الوسائل لها أحكام المقاصد)، وقاعدة (الغنم بالغرم)، وقاعدة (الميسور لا يسقط بالمعسور).

الفرع العاشر: وسائل المقاصد:

موارد الأحكام على قسمين : **مقاصد**، وهي متضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، **ووسائل**، وهي الطرق المفضية إليها[1]. وهذه الوسائل نوعان: ثابتة لا تتأثر بالزمان والمكان والحال، ومتغيرة تتأثر بذلك. ومن أمثلتها في الحقوق الإنسانية: اختيار أفضل أساليب الرقابة على أداء السلطات التنفيذية؛ من أجل صيانة حقوق المواطنين ومنع استغلال النفوذ.

إن فائدة دراسة الوسائل المقاصدية تكمن في معرفة الطرق والمقدمات والمسالك المفضية إلى مقاصدها، وهو ما يدل على ارتباط المقاصد بكل ذلك، وكونها معان متفرعة عن نصوصها وثمارا مقطوفة من أغصانها. وفي هذا من الضبط والتحديد ما لا يخفى على أهل النظر والتحقيق وأرباب الاستدلال والاجتهاد؛ حيث تُقام المقاصد على وسائلها المعتبرة؛ الثابتة والمتغيرة. ومن مظاهر تلك الفائدة، هو إعمال تلك الوسائل في مجال حقوق الإنسان، حيث تكون هذه الوسائل ميداناً رحباً لتحقيق أفضل الحقوق وأرجحها وأكثرها نفعا وأعظمها أثرا، وفقا لأفضل الوسائل وأعظمها وأحسنها.

الفرع الحادي عشر: ضوابط المقاصد:

وهي اتسامها بموافقة الشريعة وجريانها على وفق الفطرة والسماحة والأخلاق السوية، والعقل السليم، وتوجيهها للواقع وتهذيبها للنفوس. وأن تكون مصالحها تجري على نظام متزن، بأن لا تفوت المصالح الأهم أو المساوية لها، وبأن لا تعود على الأصل بالإبطال، ...هذا فضلاً عن ضوابط الظهور والانضباط والثبات، والمتعلقة بالعلل

---

(١) الفروق، القرافي، ٢/٣٣. وقواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ص١٧٥ وما بعدها .

والأوصاف المناسبة لأحكامها؛ بما يترتب عليها من مصالح جلبا ومفاسد دفعا. وبحث هذا الأمر، من دقائق علم النظر والاستنباط، وفن الجمع والتفريق، ومهارة التكييف والتنزيل، وملكة الاستدراك وإبداء المعارض واستخراج المستثنى، وتفويض الأمر كله لله عز وجل، من قبل ومن بعد.

إن فائدة تقرير الضوابط هو استخلاص مجموع المفردات واستنتاج ما تكون به المقاصد منضبطة وجارية على قانون الحق والعدل والاستقامة، وليس مزاج الأهواء والشهوات والتلاعب بعقول الناس وكرامتهم وأمنهم وسلامتهم. وأجلى الفوائد في كل ذلك إنما هي تقرير المقاصد الشرعية كما أرادها الباري سبحانه، في كافة مناحي الحياة وتفاصيلها، وفي جميع الحقوق والكرامة البشرية.

المطلب الثالث: مرجعية مقاصد الشريعة لحقوق الإنسان:

نخلص من خلال تبيين مفردات المقاصد المذكورة آنفاً، إلى تقرير مرجعية هذه المقاصد باعتبارها معنى مستخلصاً من مجموع تلك المفردات ومعلوماتها ومدركاتها. ويُراد بهذه المرجعية اعتبار المقاصد إطاراً شرعياً مرجعياً لحقوق الإنسان، ولغيرها من القضايا المعاصرة. وذلك وفقا للدواعي المقنعة بحقية هذه المرجعية ومؤيداتها من المنقول وشواهدها من المعقول.

وتشمل مرجعية المقاصد كافة القضايا والمسائل التي تدخل فيها وتندرج تحتها، ومنها قضية حقوق الإنسان ومسائلها المختلفة وفروعها الكثيرة. وهذا الذي نبينه في الفرعين التاليين:

الفرع الأول: المراد بمرجعية مقاصد الشريعة عموماً:

يُراد بهذه المرجعية، اعتبار المقاصد إطاراً أو مبدأ يُرجع إليه ويعتمد عليه في معرفة أحكام المستجدات والنوازل. وتقرير هذه المرجعية يتوقف على إثبات شرعية المقاصد؛ باعتبارها جزءا من ماهية الدين، وقد توالت مدركات الشرع النصية والإجماعية والاستقرائية على تقريرها، كما توالت دلائل الحس والخلق والفطرة والواقع على ذلك.

وأضف إلى ذلك معالم المقاصد وضوابطها وشروطها ووسائلها وقواعدها، فجميعها آيل إلى تقرير انضباط المقاصد بالشرع، وجرياهما على وفق أدلته وهديه.

إن جميع هذه المسالك والمدركات تُقرر لدينا مرجعية المقاصد لمجموع ما يستجد ويحدث، بما في ذلك مقولة حقوق الإنسان وقضاياها ومشكلاتها. ثم إن تقرير مرجعية المقاصد يساير ما يُعرف عند العلماء المحققين، بالأدلة الكلية التي تُقابل الأدلة الجزئية، أو الجمع بين الكليات والجزئيات، أو رد الجزئيات إلى الكليات، والفروع إلى الأصول.

والمقاصد -من حيث النظر الكلي- هي دليل كلي، وهي -من حيث النظر الجزئي- دليل جزئي يتعلق بفرعه أو موضوعه الذي تُناط به في حينه. وهي مع ذلك جمع بين الكلي والجزئي، على غرار ما قررناه قبل قليل.

وهذا الضبط ينفي عن المقاصد ضبابيتها وغموضها، كما هو مُتوهم عند البعض، وإنما يقرها قيماً معيارية منضبطة ومحددة ومقدرة ومفصلة، كما ينفي عنها جمودها وضيق أفقها. بل يجعلها على المنهج الوسط الذي لا إفراط فيه ولاتفريط. وخير الأمور أوسطها، والوسط من كل شيء أعدله وأحكمه وأحسنه.

الفرع الثاني: المراد بمرجعية مقاصد الشريعة لحقوق الإنسان خصوصاً:

تكون المقاصد إطارا شرعيا مرجعيا لحقوق الإنسان، بكل أبعادها وقضاياها وتطوراتها. فبوسع أهل النظر والتحقيق من علماء الإسلام وفقهائه ودعاته ومنظريه، أن يُخضعوا كل مقولة في الحقوق إلى المقولة المقاصدية بجميع مفرداتها. ولهم أن يعملوا في ذلك منهج التقرير والتأصيل والتكييف، والمقابلة والمقارنة والمقاربة، مع فعل التنسيق والترجيح والاختيار. كما لهم أن يستدعوا لكل ذلك الجمع بين معارف المقاصد والحقوق والوقائع؛ استكمالا للتصور واستيفاء للتنزيل.

الفرع الثالث: كيفية اعتماد مرجعية المقاصد لحقوق الإنسان:

يُراد بهذه الكيفية اعتماد أمرين اثنين في تقرير مرجعية المقاصد لحقوق الإنسان. وهذان الأمران هما:

الأمر الأول: إرجاع كل مقولة حقوقية إلى المقولة المقاصدية، بضرب من ضروب الإلحاق والتفريع والموازنة والاستخلاص والتقرير. ومثال ذلك: إدراج جميع الحقوق الإنسانية ضمن الكليات الخمس، مع فعل البيان اللازم لذلك، من حيث التفصيل والتوضيح والإدراج والجمع والتفريق... وقد ذهب بعض أهل العلم إلى أن حقوق الإنسان هي مقاصد الشرع، أو هي الكليات الخمس تحديدا؛ بناء على المفهوم الواسع لهذه الكليات، واستغراقها لكافة مطالب الإنسان وحقوقه المادية والمعنوية، العامة والخاصة.

الأمر الثاني: استحداث المقولة المقاصدية الجديدة لاستيعاب المقولة الحقوقية: وهذا الاستحداث يقع على مستوى التسمية والتعبير والتصنيف والترتيب والتمثيل، وليس له أثر على مستوى الحقيقة والماهية والمعاني.

ويمكن أن أورد أربعة أمثلة على ذلك:

المثال الأول: إضافة كلية جديدة توسم بكلية الحرية: وذلك بالنظر إلى أهمية الحرية، وما آلت إليه، من انتهاكات وتجاوزات. وذُكر أن إضافة هذه الكلية قد يُكسبها بعدها النظري والقانوني والمؤسسي، مما يحميها ويوفر لها الضمانات والآليات اللازمة لتفعيلها.

المثال الثاني: إضافة كلية جديدة توسم بكلية الحقوق الإنسانية: وذلك بالنظر إلى أهمية حقوق الإنسان من حيث المبدأ، وإلى واقعها المعاصر، وما تعرضت له في العقود الأخيرة بسبب الحروب والاحتلال، والتجارب النووية والوراثية، والصراعات القبلية والطائفية..

المثال الثالث: إضافة كلية جديدة توسم بكلية حفظ البيئة: وذلك بالنظر إلى أهمية البيئة السليمة والمحيط الترابي والزراعي والمائي، وبالنظر -كذلك- إلى ما تعرضت إليه الأرض من مخاطر الأدواء والأوبئة والملوثات وغيرها.

المثال الرابع: إضافة كلية جديدة توسم بكلية حفظ العدالة والقيم الأخلاقية، وغير ذلك مما يمكن أن يضيفه بعض أهل العلم[1]، بناء على تقديرات علمية وواقعية وحضارية. ولا ضير في كل هذا.

الفرع الرابع: متطلبات اعتماد مرجعية المقاصد لحقوق الإنسان:

اعتماد مرجعية المقاصد لحقوق الإنسان له متطلبات أربعة، هي: المتطلبات المتعلقة بالمعرفة العلمية الشرعية والمقاصدية، والمتطلبات المتعلقة بالواقع الحقوقي الإنساني، والمتطلبات المتعلقة بكيفية تنزيل المقاصد على الحقوق، والمتطلبات المتعلقة بالجهة القائمة بالاجتهاد والتنزيل. ونبين ذلك كله في ما يأتي:

الأمر الأول: معرفة المرجعية المقاصدية بوجه عام، والمرجعية المقاصدية بوجه خاص؛ من أجل تحصيل المعرفة الكافية أو اللازمة في معالجة قضايا حقوق الإنسان واستصدار أحكامها وبيان حلولها.

الأمر الثاني: معرفة واقع حقوق الإنسان؛ كمعرفة أنواع الحقوق وتعدادها وتصنيفها وترتيبها، وخلفياتها الفلسفية والفكرية والسياسية، وأحوالها الواقعية والبيئية والاجتماعية، ووسائلها وصيغها وآليات حمايتها وضماناتها ومراقبتها، ومؤسساتها وهياكلها وأنظمتها، وانتكاساتها ونجاحاتها وتطوراتها ومحطاتها، وغير ذلك مما يكون العلم به من قبيل العلم بالواقع المعدود كشرط للاجتهاد والحكم وسلامة المعاملة والمقاربة.

---

(١) ينظر بتفصيل ما أورده الدكتور عبد المجيد النجار في كتابه مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، حيث تناول بيانا دقيقا ونوعيا للكليات الخمس، من حيث التسمية والترتيب والإفادة المنهجية. ومن ذلك ما ذكره بعنوان: مقاصد الشريعة في حفظ قيمة الحياة الإنسانية، ص٥٦ وما بعدها، وفي حفظ إنسانية الإنسان، ص٨٤ وما بعدها، وفي حفظ الذات الإنسانية، ص١١١ وما بعدها، وفي حفظ المجتمع، ص١٢٦ وما بعدها، وفي حفظ المحيط المادي، ص١٨٣ وما بعدها.

الأمر الثالث: معرفة تنزيل المرجعية على الواقع، أو حمل الواقع على المرجعية. وهو أرقى درجات النظر والفهم. وفيه الفوائد والثمار والإضافة والابتكار.

الأمر الرابع: أهلية القائم بالنظر والتنزيل (المجتهد، الحاكم، المحتسب، المناضل الحقوقي، المؤسسة والهيئة...)، على الصعد التربوية والإيمانية والعلمية والإرادية والواقعية، وعلى مستويات الكفاءة العالية والرسوخ القوي والعمل الدؤوب.

أضف إلى ذلك لزوم توافر خصائص الاجتهاد والنظر، ومعالم العمل الحقوقي المعاصر، من حيث خصيصة العمل الجماعي والمؤسسي والإداري والإعلامي المعاصر، وسمة العمل التخصصي الشرعي والحقوقي والقانوني والمدني والسياسي...

وختاماً لهذا المبحث، أقول: إن بين مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان روابط وضوابط، وتداخلات وموافقات، وعموم وخصوص. كما أنهما يقومان على علاقة جدلية دقيقة وثرية. وما ذكرناه في هذا السياق لا يغني عما نذكره في ثنايا المباحث القادمة، في مجملاتها وتفصيلاتها، وفي موافقاتها ومختلفاتها، وفي مقابلاتها ومقارباتها. وهو ما يقرر لدينا بأن الجدل البناء لا يزال قائما بين الحقوق والمقاصد، وإن كنا قد قطعنا مشوارا طويلا وبذلنا جهدا حميدا؛ يُحسب أثره ويُكتب أجره، بإذن الله تبارك وتعالى.

ونتناول في المبحث الثاني الموالي مفهوم حقوق الإنسان ، باعتباره أحد المفاهيم التي يتشكل بها الإطار المفهومي لكلٍ من هذه الحقوق ومقاصد الشريعة، وفي ثنائية جدلية تكاملية؛ تُحفظ بموجبها حقوق الإنسان بحفظ مقاصد الشريعة وتنزيلها عليها وإعمالها فيها.

المبحث الثاني

مفهوم حقوق الإنسان

مقدمة المبحث:

ينضاف مفهوم حقوق الإنسان إلى مفهوم مقاصد الشريعة ليشكل الصلة الوثيقة والجدلية القائمة بين كلٍ من الحقوق والمقاصد، وليجلي القدر الأكبر من الإطار المفهومي لهما، إضافة إلى ما سنبينه من مفاهيم لاحقة تتعلق ببعض النظريات في مفهوم الحق ومفهوم الحرية والمسؤولية ومفهوم حقوق الله وحقوق الناس. وكل هذه المفاهيم سوف تسهم بإذن الله عز وجل في تجلية كل الإطار المفهومي المذكور.

ويُعد مفهوم حقوق الإنسان من أشد المفاهيم دقة وخطورة وجدلاً وحساسية؛ وذلك لارتباطه بالإنسان المخلوق المكرم المكلف الذي سُخر له الكون وأُمد بالعقل والنقل والإرادة...، وبالإنسان الذي شابته شوائب الزمان والمكان والحال والتاريخ والحضارة والاحتلال والعولمة..، فوقع فيما وقع فيه من اتباع الهوى وإطاعة الشح وإحداث البدع الدينية والدنيوية وصناعة الحيل وتبرير الظلم وتسويق الاستبداد وتضليل الناس وتحكيم النعرات بأنواعها وألوانها، ومداومة الكسل والنوم والوهن والهوان والتراجع والتنازع وغيره.

ويزداد هذا المفهوم شدة ودقة ونظراً وتنظيراً وتحملاً وأداء، إذا قابلناه بمفهوم مقاصد الشريعة وأجريناه على قانونها واتجاهها وإنجازها، وذلك لدقة تلك المقاصد وعمق دراستها والتفاتها إلى المعاني والبواطن والنيات والمآلات والموازنات والأولويات، فضلاً عن الظواهر والمظاهر في نصوص الشرع وأحوال الواقع وشواهد التاريخ ومواطن التحضر ومواضع الفعل والاجتهاد والتجديد والتأصيل والتنزيل والتفعيل. فالشدة من جهات ثلاث، من جهة مفهوم الحقوق، ومن جهة مفهوم المقاصد، ومن جهة مقابلة الحقوق بالمقاصد وتلبس الواحد بالآخر وتشابكه معه وتداخله فيه. ولا يخفى على أهل العقول

الراجحة والأنظار الموفقة ما لهذا من الصعوبة والعسر في العلم والعمل إلا لمن أتاه الله البصيرة وعمر قلبه بالإيمان وألاح له وجه الحق والمعنى المراد له جل ثناؤه.

ولكنه -وعلى الرغم مما أبديته من ملاحظة الشدة وعظمتها لمفهوم الحقوق- فإن قدراً مفهومياً كبيراً يمكن الاتفاق أو التوافق عليه، ويسع الجميع الانطلاق منه والرجوع إليه في تقرير ما للإنسان من حقوق وما عليه من واجبات في مختلف أطواره وبتنوع أحواله، وبانقباض مسيرة الحقوق وزهوها وازدهارها وتراجعها لملابسات الزمان والمكان وقلة الحيلة وانسداد الوسيلة. ومرد تقرير هذا القدر المفهومي الكبير هو إنسانية الإنسان المخلوق المكرم المكلف، وليس الإنسان الظالم المنحرف المشوه والمُؤله. وهو الأمر الذي يؤسس الأرضية المشتركة والسبيل المتفق عليه في تقرير ذلك القدر وتمتينه وتعظيمه وتكثير آثاره ومظاهره وأعماله.

ونحسب أن البيانات التالية سوف تجلي مفهوم الحقوق الإنسانية من جهة أولى، ومفهوم الواجبات المُتضمَّنة فيها من جهة ثانية، والصلة الوثيقة أو الجدلية القائمة بين كلٍ من الحقوق والواجبات ومقاصد الشريعة ومصالحها في حياة الإنسان وكرامته وعمارته وحضارته.

ومعلوم أن مصطلح حقوق الإنسان هو الشطر الأول لعنوان البحث. وهو مصطلح علمي واسم لقبي يُطلق على معناه الموضوع له ويدل على حقيقته المركوزة فيه وموضوعه المشتمل عليه. وهذا المصطلح مركب تركيباً إضافياً من لفظين اثنين: لفظ «حقوق»، ولفظ «الإنسان». ومعلوم أن بيان معناه وتحديد مدلوله ومضمونه يتوقف على تحديد معنى كلٍ من لفظيه الذي ركب منهما. ولفظ «حقوق» جمع «حق». والحق له معناه في اللغة وفي الاصطلاح الشرعي والقانوني وغيره. وفيما يلي تبيين معنى لفظ الحق:

المطلب الأول: الحق في اللغة[1]:

يأتي الحق في اللغة بمعان كثيرة، منها:

- الثابت واليقين بلا شك، فيُقال: حق الشيء إذا وجب وثبت[2]. أو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره[3]. كما في قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثۡلَ مَآ أَنَّكُمۡ تَنطِقُونَ﴾ (الذاريات:٢٣). قال المناوي: «الحق لغة: الثابت الذي لا يسوغ إنكاره»[4].

- مقابلة الباطل. قال الجوهري: «الحق: خلاف الباطل، والحق واحد الحقوق، والحَقَّة أخص منه، يُقال: هذه حقتي: أي حقي»[5]. عن أنس بن مالك انه كان يقول في تلبيته لبيك حقاً حقاً تعبداً ورقاً[6].

- الواجب اللازم، قال تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيۡنَا نَصۡرُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ (الروم:٤٧). قال الأزهري: معناه وجب يجب وجوباً[7].

- الحزم. ومنه الحديث الشريف: «**مَا حَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ لَهُ شَيْءٌ يُوصِي فِيهِ يَبِيتُ لَيْلَتَيْنِ إِلاَّ وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ**»[8]، أي: ما الأحزمُ له، والأحوطُ إلا هذا.

- الصدق: قال تعالى: ﴿فَٱلۡحَقُّ وَٱلۡحَقَّ أَقُولُ﴾ (ص:٨٤).

- العدل، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَقۡضِي بِٱلۡحَقِّۖ﴾ (غافر:٢٠).

- النصيبُ. وفي الحديث الشريف: «**إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلاَ وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ**»[9]، أي: حظّه ونصيبه الذي فرض له.

---

(١) القاموس الفقهي، أبو حبيب، ص٩٤.
(٢) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة «حقق»، ص٢٤٤، والمصباح المنير، للفيومي، مادة «حقق»، ص١٧٤.
(٣) التعريفات، الجرجاني، ص٨٩.
(٤) التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي، ص٢٨٧.
(٥) الصحاح، الجوهري، ٤/١٤٦٠.
(٦) الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، ابن عبد البر، ٤/٤٤ وتلخيص الحبير، لابن حجر، ٢/٢٤٠.
(٧) لسان العرب، ابن منظور، ١٠/٤٩.
(٨) صحيح البخاري بشرح فتح الباري، كتاب الوصايا، باب الوصايا، رقم ٢٧٣٨، ٥/٤٣٦-٤٣٧.
(٩) مسند الإمام أحمد، ٢٩/٢١٠. وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب الوصايا، باب ما جاء في الوصية للوارث، رقم٢٨٧٠، ص٤٤٥.

وفي اللغة الفرنسية: الحق: droit من الكلمة اللاتينية directus، أي: مباشرة. ويعني الصواب، العدل، مستقيم، قويم...[1].

إن الحق بمعانيه المذكورة شديد الارتباط بعبارة الحقوق الإنسانية باعتبار ما هي مستقرة عليه معرفياً وسياسياً وقانونياً في أحوال كثيرة وبحيثيات معينة ومقادير متفاوتة، وباعتبار ما آلت إليه في الآونة الأخيرة من تفصيل لها وتنظيم وتشريع ودعم وتعريف وغير ذلك. وهي تفيد ما تدل عليه تلك الحقوق من معاني الثبات واليقين ومواجهة الباطل واللزوم والحزم والصدق والعدل والنصيب. فحقوق الإنسان ثابتة ثباتا يقينا لا يجوز فيه إنكارها أو التنكر لها، وأنها واجبة ولازمة؛ تجب له وعليه، وأن الأخذ بها حزم وعزم وأن تركها تهاون وتقصير وتخل وترد ومعصية ومفسدة، وأن الأحوط للإنسان والأحزم، إقرارها وإعمالها في حق نفسه وحق غيره. كما أن الأخذ بها صدق وعدل ونصيب مقدر لأصحابه، أفراداً وجماعات. إن تلك المعاني وتكاملها وتضافرها لتدل بجلاء وصراحة على أن مضمون الحق في اللغة رديف مضمون الحق في الاصطلاح، وإن كان يوجد بعض التنوع والاختلاف القائم بينهما فهو وارد على مستوى التعريف والتمثيل وشيء من التفصيل المبني إلى اعتباره وسياقه.

المطلب الثاني: الحق في الاصطلاح[2]:

يُراد بالاصطلاح هنا اصطلاح كل أهل فن وعلم. وسوف أكتفي ببيان ما اصطلح عليه الفقهاء الشرعيون والقانونيون؛ وذلك لشدة الارتباط بين الدراسة الشرعية والقانونية لمصطلح الحق.

وعلماء الشريعة المتقدمون؛ ولئن لم يضعوا تعريفا دقيقا وجامعا للحق، إلا أنهم تحدثوا عنه وبينوا موضوعه، وفصلوا أحكامه وفروعه وكثيرا من مسائله. وربما يعود ذلك إلى أسباب، منها:

---

(١) الإسلام وحقوق الإنسان، طبلية، ص٤.

(٢) القاموس الفقهي، أبو حبيب، ص٩٤.

- أن الحق عندهم راجع إلى ما دلت عليه اللغة[1].
- أن التعريفات واضحة عندهم.
- أن الحق عندهم يرادف المصلحة، وقد عرفوها وأعملوها.

ويمكن استجلاء تعريف للحق عن طريق النظر في ما أطلقوا عليه لفظ (الحـــق)[2]، وهو الأمر الذي أفاد منه المتأخرون الذين وضعوا للحق عدة تعريفات تتكامل وتتقارب، والذين ذكروا أنه يُطلق على المعاني الأساسية التالية:

المعنى الأول: أن الحق **يُطلق على كل مصلحة أو منفعة أو فائدة** (مادية أو أدبية) يختص بها مستحقها دون غيره، وأن هذا الاختصاص يجب أن يكون مقرراً شرعاً[3]. ومن هنا ورد تعريف **علي الخفيف؛ بأن الحق** هو: «**مصلحة مستحقة شرعا**»[4]. تتحقق لــه بها فائدة مالية أو أدبية، وتكون لصاحب يستحقها ويختص بها. ويكفي في المــصلحة أن تترتب عليها فائدة ولو لغير المنسوبة إليه. وعلى هذا يتناول التعريف حقوق الله، مع أنــه تعالى لا ينـــاله فائدة منها، وإنمـــا الفائدة لجميع الناس[5]. كما ورد -من هنا- **تعريف عبد الرزاق السنهوري** للحق بأنه: «مصلحة ذات قيمة مالية يحميها القانون»[6].

المعنى الثاني: أن الحق **يُطلق على ما ثبت في الشرع للإنسان أو لله تعـــالى علـــى (الغير)**[7]. وثبوته للإنسان من أجل تحقيق صالحه[8]. ومن هنا جاء **تعريف اليحيى**؛ الحق هو: «ما أثبته الشرع لله أو لأحد من خلقه»[9]. وجاء **تعريف الفراج** بأن الحق هو ما ثبت في الشرع لله تعالى على الإنسان أو للإنسان على غيره، كما جاء عند الفقهاء[10].

---

(١) حقوق الإنسان، الزحيلي، ص١٨.
(٢) حقوق الإنسان، الزحيلي، ص٢٠.
(٣) الإسلام وحقوق الإنسان، طبلية، ص٩.
(٤) الإسلام وحقوق الإنسان، طبلية، ص٩.
(٥) الملكية في الشريعة الإسلامية، ١/٥ وما بعدها.
(٦) مصادر الحق، السنهوري، ١/٩.
(٧) الحق ونظرية التعسف، ص٢٨، نقلت عن مقاصد الشريعة عند الإمام العز، ص٢٦٠.
(٨) حقوق الإنسان، الظهار، ص١١.
(٩) حقوق الإنسان، الزحيلي، ص٢٠.
(١٠) الحقوق والحريات في الإسلام، أحمد فرّاج، ص١٢٥.

المعنى الثالث: أن الحق **يُطلق على أنه اختصاص واستئثار**. والاختصاص أو الاستئثار علاقة بين الحق وصاحبه، فالحق يختص به صاحبه وحده وإن كان هذا الاختصاص لا على وجه الإطلاق بل على أساس من هيمنة أحكام الشرع على شئونه[1].

ومن هنا ورد تعريف **القاضي الحسين بن محمد المروزي**: الحق هو: «اختصاص مظهر فيما يقصد له شرعاً»[2]. أي أنه اختصاص واستئثار، يوجد آثاراً مادية أو معنوية يختص بها صاحبه.

المعنى الرابع: أن الحق **يطلق على المال المملوك عقاراً كان أو منقولاً**، وعلى مرافق العقار، كحق الشرب.

المعنى الخامس: أن الحق يُطلق **على أنه:**

– **مجموعة من القواعد والنصوص التشريعية** التي تنظم على سبيل الإلزام علاقات الناس من حيث الأشخاص والأموال. فهي بهذا قريبة من مفهوم خطاب الشارع المرادف لمعنى (الحكم) في اصطلاح علماء الأصول، أو لمعنى (القانون) في اصطلاح علماء القانون. وهو المعنى المراد عندما نقول مثلا: الحقوق المدنية، أو القانون المدني[3].

– **السلطة والمكنة**[4]، أو بمعنى الطلب الذي يجب لأحد على غيره. كحق استرداد عين المال أو قيمته للمغصوب منه، وحق الرد بالعيب للمشتري، وحق الولي أو الوصي في التصرف على الصغير. وهذان المعنيان قد ذكرهما **مصطفى الزرقا** في بيان حقيقة الحق[5].

---

(١) تعريف بحقوق الإنسان، رمزي دراز، ص٣٦.

(٢) نقلته عن حقوق الإنسان، الظهار، ص١٢.

(٣) الإسلام وحقوق الإنسان، طبلية، ص٨.

(٤) المُكْنة (بضم فسكون) القدرة والاستطاعة، والمَكِنة (بفتح فكسر) التمكن والمكانة، والقوة والشدة. الإسلام وحقوق الإنسان، القطب طبلية، ص١١.

(٥) موقع المنبر –حقوق الإنسان، www.elminbar.net

المطلب الثالث: المعاني المستخلصة من إطلاقات الحق:

هذه المعاني بينها التداخل المبني على اعتباراته. ويمكن إيراد أهمها فيما يلي:

- **جلب المصلحة المادية أو المعنوية، العامة أو الخاصة.** وهذا هو نتيجة الحق، أو اعتبار الحق وسيلة لجلب هذه المصلحة. ومن عرَّف الحق بالمصلحة، فقد عرفه بغايته ونتيجته، فالحق بذاته ليس مصلحة بل هو وسيلة إلى مصلحة، وهذا التعريف من باب إطلاق المُسبَّب على السبب، أي إطلاق المصلحة على الحق الذي هو سببها وطريقها، وهذا جائز ومستساغ في الإطلاق والاستعمال. كما يجوز إطلاق السبب على المُسبَّب، أي إطلاق الحق على المصلحة، فيُقال: مصلحة الإنسان في حماية عرضه، أي حقه في حماية عرضه.

- **الثابت شرعا للإنسان أو لله تعالى،** ومن هنا تدخل حقوق الله تعالى وحقوق الناس ومصالحهم. والثبوت يكون بالشرع، لكي يخرج الثبوت بطريق السرقة والاعتداء...

- **الاختصاص بالمصلحة والاستئثار بها،** ومن هنا تخرج المباحات التي يشترك الكافة في الانتفاع بها[1]، كالتجول والتبحر. والمختص بموضوع الحق قد يكون شخصاً حقيقياً وهو الإنسان نفسه، وقد يكون شخصاً معنوياً واعتبارياً، كالدولة والمنظمة والمحكمة وبيت المال...

- **أن الاختصاص بالشيء يعطي لصاحب الحق سلطة وقوة تمكنه من أخذ حقه** وجلب مصلحته.

- **أن هذه السلطة والقوة تُنفذ وفقا للقواعد والنصوص التشريعية والقانونية،** وليس وفقا للأهواء والشهوات وقواعد الغلبة والفتنة والاقتتال.

ولذلك جاءت بعض تعريفات الحق بعبارات جامعة للمعاني المستخلصة أو لأكثرها، تقريباً لمعناه الأوفى. ومن هذا القبيل: تعريف الحق بأنه: اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفاً[2]. وأن من عناصر الحق: الثبوت والوجوب والاختصاص[3].

---

(١) مقاصد الشريعة عند الإمام العز، ص٢٦١.

(٢) المدخل الفقهي العام، الزرقا، ٣/٩-١٠.

(٣) الإسلام وحقوق الإنسان، طبلية، ص١٣.

المطلب الرابع: الحق ومقاصد الشريعة:

من خلال ما ذكر، يمكن موازنة الحق بمقاصد الشريعة بصورة أولية ومجملة، تاركين تفصيل ذلك وتدقيقه إلى المباحث ذات الصلة. وسوف نقتصر -هنا- على مصطلح المصلحة في موازنتها بعبارة الحق، وذلك لكونها موضوعا للمقاصد، ولكون الحق قد عُرف بها.

ويتبين مجمل صلة المصلحة بالحق في مسلكين:

مسلك أول: اعتبر فيه أصحابه أن الحق يُرادف المصلحة، فقد عُرف بها، وهذا من باب تعريف السبب بالمسبب والوسيلة بالمقصود، فكأن الحق هو نفسه المصلحة، وذلك بالنظر إلى غايته ومراده، فالمقصود من الحق وإثباته هو جلب مصلحة الإنسان المتضمنة في هذا الحق.

مسلك ثان: اعتبر فيه أصحابه أن الحق وسيلة إلى المصلحة، والعلاقة بينهما علاقة الوسيلة بمقصودها أو السبب بمسببه والمقدمة بنتيجتها. واعتبار الحق وسيلة -هنا- يُراد به ما يسبق المصلحة ذاتها، وهذا يشمل الثبوت والوجوب والاختصاص والتنفيذ، فإذا حصلت هذه الكيفيات التي تشكل الوسيلة، حصل بموجبها المقصود وهو المصلحة ذاتها.

وكلا المسلكين لموازنة الحق بالمصلحة، يجعل الحق دائراً في فلك مقاصد الشريعة، سواء في المقاصد ذاتها، أو في وسائلها المفضية إليها، مع ما يستوجبه ذلك من ضبط لمدلول المصلحة الشرعية وشروطها وخصائصها؛ مما يجعلها ملائمة لمقاصد الشريعة وغايات الدين. وهو ما فعله المحققون من علماء الأصول.

المطلب الخامس: تعريف عبارة «الإنسان»:

عبارة الإنسان هي العبارة التي أضيفت إليها عبارة الحقوق؛ لتشكل لفظاً مركباً دالاً على الاسم العلمي والبناء المعرفي المصطلح عليه عند أصحابه.

وعبارة «الإنسان» عبارة جدلية وفلسفية، قديماً وحديثاً. ولتحديد مدلولها أثره في تقرير الخصائص والوظائف الإنسانية، وفي ترتيب الأثر الحقوقي. وفي الفرعين الآتيين نعرف الإنسان في اللغة وفي الاصطلاح؛ لنخلص بذلك إلى تعريف الحقوق التي تُنسب إليه.

- الفرع الأول: الإنسان في اللغة:

الإنسان في اللغة من «الإنس»، وهو البشر الواحد، وجمعه أناس. ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا﴾ (الفرقان:٤٩)، وهو يعني الكائن الحي المفكر، والمرأة يُقال لها -أيضاً- إنسان، ولا يُقال لها «إنسانة». ويقرر هذا المعنى الطبيعة البشرية بما تمثله من صفات خلقية جبلية وقابلية للعيش والتمدن والتحضر ونزوع نحو التواصل والتعايش مع الآخر البشري والكوني.

وقيل: إن «إنسان» مشتقة من «ن س ي» أي من النسيان، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ (طه:١١٥). و«الأُناس» -بالضم- وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُواْ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَٰمِهِمْ﴾ (الإسراء:٧١). ويقرر هذا المعنى الطبيعة البشرية من حيث ورود النسيان والغفلة والقصور على فكرها وسلوكها، مع ما ينبغي لها من لزوم تجاوز ذلك واستنهاض الهمة وملازمة المجاهدة ومداومة الترقي في مراتب الذاكرين المتذكرين المعتبرين.

ومما ورد في تعريف الإنسان:

- أنه الحيوان الناطق: أي المخلوق الحي المتميز بالنطق والكلام.
- أنه كآلة الإنتاج عند البعض.
- أنه كل آدمي، فالإنسان هو آدم وحواء، ومن جاء من ذريتهما، فهو الرجل والمرأة، مهما كانت صفتهما، حتى المجنون والعبد والجنين[1].
- أنه يتكون من جنس وعقل وروح.

وتتصل معاني الإنسان في اللغة بمعاني البشر الواحد والحي والنامي والفاعل والمؤثر والناطق والمفكر والعاقل والحر والمسئول والمنتج والمبدع...

---

(١) حقوق الإنسان، الزحيلي، ص١٠.

إن المعاني اللغوية لعبارة الإنسان تفيد تقرير حقيقته باعتباره كائناً مخلوقاً ومكرماً وفاعلاً في الحياة ومنفعلاً بها ومتفاعلاً معها، وهو المعنى الذي يشير إلى شدة حركته وعظم رسالته وسمو غايته. وكل هذا مبثوث في دينه الخاتم والخالد، وفي حقوقه الإنسانية المقررة في طبيعة الخلق ومقاصد الشرع.

وبمجموع هذه المعاني تشكل المعنى الاصطلاحي للإنسان الموصوف بثلاث صفات، كونه مخلوقا في أحسن تقويم، ومكرماً ومكلفاً بمجموع ما ورد في الإسلام من أحكام؛ هي حقوق مستحقة وواجبات لازمة.

- الفرع الثاني: الإنسان في الاصطلاح:

هو الكائن الذي خلقه الله فأحسن خلقه، وصوره فأحسن صورته، خلقه من قبضة ترابية ونفخة روحية، وميزه بالعقل، وفضله على كثير من خلقه، وأمر الملائكة بالسجود له، وأنزله إلى الأرض ليعمرها ويجملها، وسخر له ما في السماوات وما في الأرض، وكلفه بالامتثال والعبادة والخلافة الإيمانية الصالحة، الفردية والجماعية والعالمية؛ قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة:٣٠). وقال: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (يونس:١٤).

ويستخلص من مجموع تعريف الإنسان وخصائصه ووظيفته؛ أن الإنسان اسم جنس أو اسم نوع، يُطلق على صنف من أصناف المخلوقات؛ له وضع خاص في التركيب والتكريم والتكليف، وأن وصف الإنسانية فيه وصف ثابت لا يتأثر بالمتغيرات (اللون والطول والعنصر والنوع الجنسي والعمر...). وأن هذا الوصف هو مناط وجوده وتكليفه ورسالته، وهو علة استحقاقه واستئثاره بما تفضل به عليه ربه سبحانه. وعليه: **فالحقوق الثابتة لهذا الإنسان حقوق إنسانية تُناط بإنسانيته وتُبنى عليها وتتفرع عنها**. فحقوق الإنسان هي المكون الحقيقي للإنسان[1].

---

(١) تعريف بحقوق الإنسان، رمزي دراز، ص٣١.

المطلب السادس: التعريف اللقبي لمصطلح «حقوق الإنسان»:

هذا المصطلح -كما ذكرنا- مركب من لفظي «حقوق» و«إنسان». والتركيب الثابت هنا تركيب إضافي؛ تُضاف فيه الحقوق إلى الإنسان وتنسب إليه. وهو المعنى الذي يرد منوطاً بالإنسان وبصفته وحقيقته الإنسانية؛ فالمناط الذي تتلبس به الحقوق هو هذه الصفة والحقيقة، وليس أمراً آخر يتعلق بعرض أو مظهر أو لون أو وضعية تاريخية وحالة حياتية وغير ذلك. وهذا التحديد مهم غاية الأهمية؛ إذ يؤسس للحقوق المركوزة في طبيعة الإنسان والمغروسة في كيانه وحياته والملازمة له بوصفه إنسانا مكرما بحسن الخلق وعظم التكليف وأهمية رسالته في الحياة والوجود.

فهذا التأسيس -إذن- تقرير للحقوق، وترسيخ لوجودها، وتفعيل لأثرها، وضمان لبقائها، ونفي لكل ما يعيقها. فهو تأسيس مبدئي أصيل وتأسيس فعلي وعملي وفاعل، وتأسيس دستوري وقانوني، وأداء مؤسسي ضامن وكفيل، شامل وكامل ودائم وعادل.

وتتفرع عن هذا الأساس تفاصيل هذه الحقوق؛ من حيث أنواعها وصورها، ووسائل تحصيلها وتفعيلها، وضماناتها وضوابطها، وجبرها وتعويضها.

وأنا في هذا السياق الذي أعرف فيه بحقوق الإنسان من حيث تركيبه الإضافي؛ يمكنني أن أقول -إجمالاً-: **إن حقوق الإنسان هي مستحقاته الأدبية والمادية، الفردية والجماعية، الحاضرة والماضية والمستقبلة.** ومن ذلك ما يستحقه من غذاء ودواء ولباس ومقام ومركوب، وما يستحقه من فكر ونظر وتعلم واجتهاد واعتقاد وإيمان وأمل وعزم، وما يستحقه من أصالة وتاريخ وجذور وهوية، وما يستحقه من منافع راهنة وحقوق حالية يقوم بها حاله وتنهض بمقتضاها حياته، وما يستحقه من خيرات المستقبل في دنيا يصيبها وآخرة يعمرها ويخلد فيها.

كما يسعني القول بأن هذه الحقوق -في نظر الشريعة ومقاصدها- لها حقيقتها الجامعة ومستوياتها المعرفية والمنهجية والتاريخية والواقعية؛ مما يدرأ عنها الخلل والاضطراب، وقوعا أو توقعا. وجملة القول فيه: **إن حقوق الإنسان هي مستحقاته شرعا، ومصالحه في الدنيا والآخرة.**

المطلب السابع: أقسام الحقوق:

تباينت في الدراسات القانونية أقسام الحقوق تبايناً شديداً، وتداخلت تداخلات كثيرة. ومرد ذلك: تعدد الاعتبارات، وتوسع دائرة الحقوق، وجرياها في مجالات حياتية كثيرة. ومن أهل الفن من قسم الحقوق إلى حقوق تقليدية وحقوق اجتماعية[١]. ومنهم من قسمها إلى حقوق مادية وأخرى معنوية. ومنهم من قسمها إلى حقوق مدنية وسياسية[٢]. ومنهم من قسمها إلى حقوق شخصية وسياسية واقتصادية. ومنهم من قسمها إلى حقوق ثقافية وسياسية واقتصادية[٣].

وفي الفقه الإسلامي اتسمت أقسام الحقوق بدقة أكبر وتقسيم أضبط، حيث قسمت هذه الحقوق عند الأصوليين إلى: حقوق الله تعالى، وحقوق العباد، وحقوق مشتركة.

وقسمت عند الفقهاء إلى: حق مالي وحق غير مالي. وإلى حق مادي وأدبي وأخلاقي واجتماعي.

وتدل أقسام الحقوق على أمور عدة، منها:

- العناية الشديدة بالدراسات العلمية لحقوق الإنسان على المستوى الشرعي والقانوني والسياسي والحضاري والفكري بوجه عام.
- أثر هذه الأقسام في توسيع الدائرة المعرفية واستغراق مفرداها ومشتملاها، وإبراز المقارنات والترجيح بينها، وفعل الإلحاق والإدراج والتفريع والتفصيل...
- ضبط مجالات الأقسام بحسب طبيعتها وخصوصياها، ونوط كل مجال بما يستحقه من أحكام وإجراءات، كنوط الحق العام أو حق الله بعدم الإسقاط وعدم التسامح فيه، ونوط الحق الخاص بجواز ذلك.

---

(١) الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبة، ص٥٤.

(٢) الإسلام وحقوق الإنسان، طبلية، ص١٠٧

(٣) الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبة، ص٥٣-٥٤.

المطلب الثامن: الواجب وأهميته في تأسيس الحقوق:

إن حقوق الإنسان باعتبارها لقباً علمياً مصطلحاً عليه بين أربابه، ودالاً على مدلوله ومضمونه، فالحقوق باعتبار ذلك تقرر كل ما يستحقه الإنسان شرعاً، وما يجلبه من مصالح في الدنيا والآخرة. وفي مقابل ذلك تقرر ما يجب عليه من مسؤوليات والتزامات، هي واجباته؛ وذلك بناء على ثنائية الحق والواجب، أو تقابل الواجب مع الحق كما هو معلوم. وهو الأمر الذي يؤدي إلى قيام الحقوق الإنسانية على وفق ذلك، وليس على مجرد المطالبة بالحقوق دون تحمل الواجبات، ولذلك لزم بناء إنسان الواجب كبناء إنسان الحقوق، بل قد يلزم تقديم الأول على الثاني، إذا لاحظنا مبرر ذلك ومسوغه، كملاحظة استرسال بعض النفوس أو المجتمعات في مزاولة حقوقها دون تحمل واجباتها، أو ملاحظة تفاوت ثنائية الحقوق والواجبات بالإفراط في الحقوق الذاتية وتفريط حقوق الآخرين، أو تقليل واجبات الأنا وتكثير واجبات الآخر؛ فعندئذ يمكن تقديم الأولى بالاعتبار والإعمال على غيره، ردما للفجوة والهوة ودرءاً لخلل ذلك وما يترتب عليه من ظلم وبخس. غير أن الأصل أن يتلازم الحق والواجب في سير واحد وبتكامل واضح، وأن لا يطغى أحدهما على الآخر. وفي البيانات الموالية نبين الواجب ومقابلته للحق، وتعريفه عند أهل اللغة، والاصطلاح. ويكون ذلك في الفروع الثلاثة الآتية:

- الفرع الأول: الواجب ومقابلته للحق:

للواجب دراساته في اللغة والفقه والأصول والقانون والقضاء... وقد تواردت عليه التعريفات وتوالت البيانات؛ بناء على تنوع الاعتبارات والحيثيات. ولعل أبرز بيان للواجب؛ أنه يقابل الحق، ولذلك يُقال: كل حق يقابله واجب وكل واجب يواجهه حق. ومعنى هذا: أن الحق لا يحصل لصاحبه إلا إذا وُجد من يتحمله ويلتزم بأدائه، كحق النفقة على الأبناء؛ فهي واجب الأب، وكحق الأب في البر والمعروف؛ فإنها واجب الأبناء. والتلازم بين الواجب والحق مهم في تقرير ثقافة الحقوق والواجبات، وفي الوعي بما يكون

للإنسان من حقوق ومكاسب وما يكون عليه من واجبات والتزامات. وسوف يكون أثر هذا التلازم جلياً في دراسة حقوق الإنسان، سواءً من حيث مفهومها الصحيح والمتين، والذي تتكامل فيه الحقوق مع الواجبات، أو من خلال ربط ذلك بمقاصد الشريعة، في تحقيق مصالح الذات والآخر، وفي إقرار حقوق الله عز وجل وحقوق الناس.

- الفرع الثاني: تعريف الواجب في اللغة:

الواجب في اللغة: مصدر أوجب. يُقال أوجب الأمر على الناس إيجاباً: أي ألزمهم به إلزاماً، ويُقال: وجب البيع يجب وجوباً أي: لزم وثبت، وأوجبه إيجاباً: ألزمه إلزاماً. ومما تجدر ملاحظته أن معنى اللزوم (الالتزام والإلزام) هو المعنى الرئيس في مدلول الواجب، والذي يسري في معظم إطلاقاته واستعمالاته كما يتبين بجلاء في الفرع الآتي.

- الفرع الثالث: تعريف الواجب في الاصطلاح:

يُطلق الواجب في اصطلاح علماء الشرع على عدة معان، منها:

- **طلب الشارع الفعل على سبيل الإلزام**، وهو بهذا يخالف الاختيار. وهذا المعنى فيه معنى اللزوم الذي يكون على الإنسان المُطالب بالواجب.

- **التلفظ الذي يصدر عن أحد العاقدين**، بصرف النظر عن الخلاف الفقهي في جهة الإيجاب؛ (الجهة الأولى أو الثانية، جهة البائع أو المشتري)[1]. وهذا له علاقة بالحقوق من جهة الحق في المعقود عليه (الثمن والمثمن)، فبلفظ الإيجاب يتقرر حق كل من العاقدين. وهذا المعنى -كذلك- فيه معنى اللزوم، حيث يلتزم كلٌ من المتعاقدين بما يجب عليه للآخر.

- **ما يقابل الحق**، أي: ما يستحقه صاحب الحق على الذي عليه الحق. ذلك أن من أركان الحق مَن عليه الحق، وبالنسبة إلى من عليه الحق يتمثل ذلك في واجب يقع على عاتقه للوفاء بالحق الذي للطرف الآخر[2]. ولذلك يرد لفظ الحق مقابلا للفظ الواجب. وهذا دليل على التلازم بينهما، وعلى فعل جهتين اثنتين، جهة تثبت لها المصلحة، وجهة

(١) الموسوعة الفقهية، ٧/٢٠٢.

(٢) الحقوق والحريات في الإسلام، أحمد فرّاج، ص١٢٩.

تثبت عليها المصلحة، وهذا التقابل تتحدد فيها الجهتان على أساس التقابل، لا على أساس التناقض والتضاد، كما هو بين الحق والباطل. وهذا المعنى -كذلك- فيه معنى اللـــزوم؛ حيث يلزم صاحب الحق حقه ويلزم من عليه أداء ذلك الحق لصاحبه.

- **الواجب العيني والواجب الكفائي**، وهو تقسيم مبني على اعتبار الحقوق العامة والحقوق الخاصة، فالواجب العيني هو الذي يُلزم به كل فرد بعينه، كالصلوات الخمـــس والقيام بالواجب الأسري. والواجب الكفائي هو الذي يُلزم به بعض الناس نيابـــة عـــن الجميع، ومثاله: صلاة الجنازة وإطفاء الحريق وصناعة الطب والتدريس والإفتاء. فالواجب الكفائي هو واجب الجماعة، وهو يُقابل حق الله تعالى الذي هو حق الجماعة. والواجب العيني بمجموعه أو بطبيعته يعود إلى حق الله أو واجب الجماعة. ومثال ذلك الصلاة؛ فإنها بمجموع تعلقها بكافة المسلمين، وبكونها من شعائر الإسلام؛ تُعد حقا لله تعالى أو واجباً جماعياً، وهي بالنظر إلى تعلقها بالفرد وبمصلحته الذاتية؛ تُعد حقا للعبد. ومثال آخر، هو الزوجية، فإنها واجب خاص يصدر من الزوج يتمثل في الإنفاق والرعايـــة والمـــصاحبة، ويُقابله حق خاص يصدر من الزوجة يتمثل في الخدمة والمجالسة والمؤانسة، فالزوجية (حقاً عينياً وواجباً عينياً) حق خاص، أو حق من حقوق الناس. لكن الزوجية تكون حقاً عاماً، إذا نُظر إليها من جهة كونـــها حقاً عاماً تتوقف عليه الأســـر والجماعات. وهـــذا المعنى -أيضاً- ينطوي على معنى اللزوم؛ حيث يتعلق بجهاته المختصة به بحسب نوعي اللـــزوم (العيني والكفائي). وتفصيل هذا وارد في مظانه وموارده. وبعد أن عرفنا الواجب في اللغة والاصطلاح، ننتقل إلى إبراز بعده المقاصدي والغائي. ويكون ذلك في الفرع الآتي:

- الفرع الرابع: الواجب ومقاصد الشريعة:

لدراسة الواجب باعتبار مقابلته للحق، أو باعتباراته الأخرى، أهمية بالغة في تحقيق مقاصد الشريعة وجلب مصالح الناس ودفع المفاسد عنهم. ولذلك يتجلى بعده المقاصدي، من حيث مفهومه وأنواعه وعلاقته بالحق.

ويُنظر إلى الواجب في الشريعة الإسلامية على أنه حكم شرعي تكليفي منوط بمقاصده الشرعية، بناء على نوط الأحكام بعللها وحِكمها ومقاصدها، مع تفاوت مستويات ذلك ومراتبه، بتفاوت مراتب الوضوح والخفاء والتصريح والإيماء والقطع والظن...

كما يُنظر إليه بحسب نوعه (الواجب العيني والواجب الكفائي) على أنه يحقق المصالح الخاصة والعامة، ويُنظر إليه على أنه وسيلة إلى تحقيق المقصد، ويُنظر إليه على أنه أيلولة للمباح الذي يعتريه حكم الوجوب، ومن ذلك: مراعاة المصلحة الشرعية التي تحول المباح إلى الواجب[1]، ومثاله: الزواج الذي هو في الأصل فعل مباح، ولكنه يصير واجبا إذا خاف الإنسان على نفسه فتنة الوقوع في المحظور الصحي أو النفسي أو العِرضي. وكذلك إنشاء العقود المالية والتجارية والصناعية؛ فهي قبل إنشائها على أصل الإباحة، غير أن ترتيب آثارها عليها يصير واجباً بعد إنشائها، وبذلك تتعلق ذمم العاقدين بحقوق وواجبات متبادلة. وفي كل أحوال دراسة الواجب ومدلوله وأمثلته ومسائله، تتبين أهميته التعليلية المقاصدية، حيث تبرز حِكمه وأسراره، وتتجلى مصالحه ومنافعه، وتظهر آثاره الحقوقية المختلفة، بالنسبة إلى الأفراد والجماعات، وفي مختلف مجالات الحياة المادية والأدبية، والنفسية والروحية. ومن المهم أن يتسم الواجب بالطابع المقاصدي الذي يجعله في سعة من النظر والفعل الضامن لاختيار أفضل الحقوق وأتم المكاسب، وفقاً للممكن والمناسب.

وفي المبحث الثالث القادم، نبين بعض النظريات في مفهوم الحق، مع موازنة ذلك بشريعة الإسلام ومقاصدها، وبالنظر إلى أي مدى أعملت حقوق الإنسان أو أهملت بموجب تلك النظريات وتجاربها وأعمالها.

---

(١) الحقوق والحريات في الإسلام، أحمد فرّاج، ص١٣١.

المبحث الثالث
نظريات في مفهوم الحق

مقدمة المبحث:

تناولت في المبحثين السابقين مفهوم كلٍ من مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان؛ وذلك من أجل تبيين حقيقة الجدلية القائمة بينهما، وارتباط الواحد منهما بالآخر، ومظاهر ذلك وتفصيله وتحقيقه، فضلا عن اتخاذهما إطارا تمهيديا لموضوع البحث ومفرداته وقضاياه، وأساسا مرجعيا لمعالجة ما يتفرع عن هذه الجدلية من مواقف وحلول وبدائل ومقاربات يُراد بها تحقيق أكبر الأقدار الحقوقية الإنسانية.

وفي هذا المبحث نتناول مفهوم الحق لدى بعض النظريات الكبرى التي عرفتها بعض الأطوار التاريخية والتجارب الإنسانية. وهذه النظريات هي: نظرية الحق الإلهي، ونظرية الحق الطبيعي، ونظرية الحق العنصري، ونظرية الحق المكتسب. والجدير بالتذكير أنه يوجد غيرها من النظريات والمفاهيم المتفرعة عنها والمتداخلة معها، وقد اقتصرت على الأربع المذكورة؛ لكونها كانت تمثل اتجاهات فلسفية عامة قد استقرت في بعض البيئات الإنسانية وتداعت إلى تفرعات مختلفة وتجليات متنوعة، وبعضها مازال قائما بصيغ ومظاهر عدة. وبالنسبة إلى نظرتي الحق الإلهي والحق العنصري، فقد كان دمارهما شاملا وضررهما متراخيا قد مس أناسا كثيرين، أما نظرية الحق الطبيعي فلها ما لها وعليها ما عليها، في حين أن نظرية الحق المكتسب قد بنيت على أسس قانونية وعرفية تفاوتت فلسفاتها ومسوغاتها، لكنها دون أن تضاهي نظرية الحق الإلهي والحق العنصري.

وفي البيانات التالية سوف تتضح أكثر مفاهيم هذه النظريات وتفاصيلها وتجلياتها على مستوى الحقوق الإنسانية، وسوف يُحكم عليها شرعيا ومقاصديا في ضوء كل ذلك. وهو ما يرد في المطالب الآتية.

المطلب الأول: نظرية الحق الإلهي:

نظرية الحق الإلهي هي النظرية التي تتأسس فيها الحقوق الإنسانية على ما يُعرف بالحق الإلهي الذي يُفوض فيه الحاكم باسمه تحديد حقوق الناس ومستحقاتهم المادية والمعنوية. ومعلوم ما تتضمنه هذه النظرية من تهديد خطير لتلك الحقوق. ونبين في هذا المطلب التالي تعريف الحق الإلهي وأسسه، وموازنته بحقوق الإنسان، ومقارنته بحق الله تعالى، وبالحق الإلهي الشرعي في السياسة الإسلامية. ويكون بيان ذلك كله في الفروع الأربعة الآتية:

- الفرع الأول: تعريف الحق الإلهي وأسسه:

الحق الإلهي هو: الحق الذي يقوم على السلطة الإلهية أو القانون الإلهي. وارتبط هذا الحق في العموم الأغلب بادعاء هذه السلطة، والزعم بأن الله تعالى قد فوض الحاكم بتدبير شأن المحكومين وسياسة معاشهم وتصريف أعمالهم والتحكم في مصيرهم[1].

ويذهب أصحاب هذه النظرية إلى أن قوة عُلْيا «قوة الله» هي التي أوجدت القوة السياسية، وهي التي عينت الشخص أو الجهة التي يكون لها حق الحكم السياسي في الدولة، وعليه فسلطة الملوك مستمدة من الله تعالى الذي اصطفاهم وأيدهم بقوته ليرعوا مصالح الأفراد الذين تجب عليهم الطاعة[2].

وكثيراً ما يُعبر عن هذا الحاكم بأنه ظل الله في الأرض، والقائم بأمر الله، والناطق باسمه، وكلمته في الأرض، وأن الملوك هم صورة الله الحية على الأرض، وربما يكون الملكُ الإلهَ نفسه كما ساد في مصر أيام الفراعنة الذين اعتبروا الملك هو الإله[3] لظاهر قوته وعتوّه.

وكان القديس (أوغسطين)[4] في نهاية القرن الرابع الميلادي (٣٥٤-٤٣٠) من أبرز الفلاسفة المسيحيين الذين دافعوا عن الحكم بالحق الإلهي، واعتبروا أن مقاومة السلطة

---

(١) ومن الاصطلاحات الحديثة في مجال الحق الإلهي مصطلح الكاريزمية، وتعني الريادة وأن القائد ممنوح من الله.

(٢) مبادئ القانون الدستوري، السيد صبري، ص١٢.

(٣) البحث عن منقذ، فالح المهدي، ص١٢.

(٤) لاهوتي وفيلسوف مسيحي وأحد كبار آباء الكنيسة الكاثولكية، ولد بالجزائر سنة ٣٥٤م، وتوفي بتونس سنة ٤٣٠م.

المدنية تعتبر تحدياً للإرادة الإلهية. وأن الحاكم خادم لله ومنتقم لغضب الرب ممن يفعل الشر، وأن الطاعة لهذا الحاكم لازمة وواجبة، صالحا كان أم فاسدا[1].

وقد كانت هذه النظرية أساس حكم الملوك في القرنين السابع عشر والثامن عشر للميلاد، الذين ادعوا الحق الإلهي في حكم الشعوب. ولقد عُبر عن هذا المفهوم في المثل الفرنسي القائل: «إن ملك فرنسا لا يستمد ملكه إلا من الله وسيفه»[2]. وكتب لويس الرابع عشر في مذكراته: «إن سلطة الملوك مستمدة من تفويض الخالق، فالله لا الشعب مصدرها، وهم مسئولون أمام الله وحده عن كيفية استعمالها»[3].

وجاء في مقدمة مرسوم ديسمبر سنة ١٧٧٠م التي أصدرها لويس الخامس عشر: «إننا لم نتلق التاج إلا من الله، فسلطة عمل القوانين هي من اختصاصنا وحدنا بلا تبعية ولا شركة»[4].

ولهذا الحكم أشكال شتى، فمن كهنة المعبد إلى رجال الكنيسة ومرورا بفراعنة مصر، ومن بعض فلاسفة اليونان والرومان إلى بعض فلاسفة العصر وأدعياء الفكر، فبين هذا وذاك صور ومستويات وأحوال لتقرير الحكم الإلهي وادعاء ترسيخ الحقوق المترتبة على كل ذلك.

وقد وُجدت عبر التاريخ الطويل صورتان رئيسيتان للحق أو الحكم الإلهي، وهما:

الصورة الأولى: صورة الملك المتأله أو الملك الإله، إذ يكون الملك حسب زعم أصحاب هذه الصورة من طبيعة إلهية، أي إله وابن إله. وقد انتشرت هذه النظرة للملوك في حضارات الشرق القديم بالخصوص، في فراعنة مصر وملوك بابل وأكاسرة الفرس وأباطرة روما.

---

(١) عالم المعرفة، عدد ١٨٣، ص١٦٧.

(٢) مبادئ القانون الدستوري، السيد صبري، ص١٣.

(٣) مبادئ القانون الدستوري، السيد صبري، ص١٣.

(٤) مبادئ القانون الدستوري، السيد صبري، ص١٣.

الصورة الثانية: صورة الملك بعناية الله، وتستند إلى نظرية الحق الإلهي للملوك والحكام، والتي تطورت مع ظهور الدين المسيحي. فقد قال الكاثوليك الفرنسيون: «اقبلوا الجمهورية واحترموها واخضعوا لأوامرها كأنها ممثلة لحكم الله نفسه»[1].

وأهم ما يقوم عليه الحكم والحق الإلهي:

- الاستناد إلى الاعتقاد الديني الذي كان له أثر كبير في الضمير الإنساني.
- أن الحاكمين باسم الحق الإلهي إنما هم من «طبيعة» أو «سلالة» إلهية.
- أن الله قد بعثهم وكلفهم بخلافته وحكم المخلوقات بالنيابة عنه.
- أن لهم سلطة مطلقة على رقاب الرعية، وأنهم يضعون القوانين ويصنعونها، فالملوك هم صورة الله الحية على الأرض، وهم الذين يخلقون القوانين[2].
- أنهم يتوارثون هذه السلطة، وأنها حكر عليهم.

- الفرع الثاني: الحق الإلهي وحقوق الإنسان:

من الواضح أن الحق الإلهي (تنظيرا وتاريخا) من أكثر النزعات التي خربت الحقوق ودمرت أصحابها وأزهقت أرواحهم ومزقت أوصالهم وأبادت أجناسا كثيرة منهم. فلا يوجد من الحقوق الإنسانية في مذاهب الحق الإلهي سوى حقوق الحاكم باسم الله وعياله وزبانيته. وكلمة الحقوق الإنسانية في قاموس هذه المذاهب كلمة لا معنى ولا أثر لها. وقد يلجأ الحاكم الإلهي إلى المجاهرة بالاعتداء على هذه الحقوق صراحة دون أدنى خوف أو خجل، وهذا عين العتو والجبروت والصلف، وهو أمارة الكبرياء وادعاء الاصطفاء والإصابة بداء البتر والعجب.

ومعلوم أن التاريخ حافل بالشواهد والغرائب التي عانت فيها الشعوب من ويلات الحاكمين باسم الله وباسم المعبد والكنيسة، حيث تجز الرؤوس وتجدع الآذان وتسمل العيون وتقطع الأرجل والأطراف وتصلب الأبدان وتحرق الجلود وتُقلى في الزيوت

(١) مبادئ القانون الدستوري، السيد صبري، ص١٤.
(٢) تطور الفكر السياسي، جورج سباين، ٥٤٣/٢.

الحامية، فضلا عن هتك الأعراض وقطع الحرث والنسل وفعل الفساد في أعلى ذروته وآخر قمته، والله تعالى لا يحب الفساد.

ومعلوم -كذلك- أن الماضي القريب والحاضر والواقع فيه ما فيه من الويلات والانتهاكات، تحت كثير من السلطات الإلهية والتفويضات الربانية، ولكن تحت عناوين «حقوق الإنسان والديمقراطية الحديثة والحريات العامة والمصالح العليا للوطن...!».

والمتأمل في مضمون الحكم والحق الإلهي لا يستغرب -ربما- ما آلت إليه حقوق الناس عبر التاريخ من تدهور خطير وترد لا مثيل له في واقع الإنسانية وحياتهم. فهذا المضمون هو الإطار المرجعي لوضع هذه الحقوق وواقعها وأحوالها، وهو المفهوم الذي قرر مبدأ طغيان الحاكم وجبروته وسلطانه المطلق، وهو المعنى الذي رسخ ادعاء الألوهية، أو رسخ زعم «السلالة الإلهية والانحدار من النسب الإلهي والاصطفاء الرباني!»، وهو الغطاء الذي برر للتسلط والتعذيب والقتل والحرمان والتصفية العرقية والجنسية والطائفية والتطهير بكل أنواعه ووحشيته وضراوته، وهو العنوان الأبرز لتاريخ المعاناة الإنسانية وشقائها وعذابها.

ومعلوم أن ادعاء الحق الإلهي يتجدد في العصر الحديث بأشكال عدة. ولكنه يتفق في مضمونه وكثير من أحواله ونتائجه مع ما عرف عن الحق الإلهي في الأزمنة الغابرة. وأبرز نتيجة له تعطيله لحقوق كثير من الناس. ومن أبرز آثاره:

- احتكار السلطة ومنع تداولها ومزاولة الحكم الاستبدادي باسم الدين والإله.

- منع الشعب من حقوقه السياسية والدستورية، ومن التعبير عن آرائهم.

- التصرف المطلق في الثروة العامة، والاستئثار بموارد الدولة، وحرمان الشعب من فرص الاستحقاق المالي.

- ظهور الخوف والرعب واليأس والقنوت والعجز والجمود، وتطرق الفساد إلى مؤسسات الدولة وأفراد المجتمع وفئاته.

- الانتقام من كل معارض لحكم الحاكم باسم الله وتعريضه وذويه لشتى أنواع العذاب.

- الفرع الثالث: الحق الإلهي وحق الله تعالى:

ربما يلتبس الأمر على بعض أهل الفكر، فيسوون بين الحق الإلهي بالمعنى المذكور وبين حق الله تعالى باعتباره مصطلحا علميا شرعيا يُراد به الحق العام أو النظام والصالح العام، أي الحق الذي يقابل حق العبد. فحق الله تعالى هو حق المجتمع، ونسبته إلى الله يُقصد به التشريف والأثر، وليس التميز والاستعباد. ومثاله: حق الله في إقامة النظام والقانون وحماية الأمن العام ومنع الاعتداء ونفع المجتمع. وليس نفع الناطقين باسم الإله.

وافتراق حق الله تعالى عن الحق الإلهي يبنى على حقيقة كلٍ منهما، وأبرز هذه الفروق نوردها فيما يلي:

- أن حق الله تعالى يكون الله تعالى صاحب السلطة الحقيقية والكاملة في تقرير الحقوق الإنسانية وبيانها وتشريعها وإحالة ما يكون للعلماء والحكام بموجب النظر الاجتهادي والسياسي المضبوط بمراد الشارع ونصوصه وأحكامه، وليس المحكوم بأهواء الحكام والكهنة تحت غطاء التفويض الإلهي.

- أن الحق الإلهي، تكون فيه السلطة الإلهية شكلية وصورية يتذرع بها الحكام لتمرير سياساتهم وتبرير استبدادهم وجبروتهم. كما أن حق الله تعالى يفرق عن الحق الإلهي بكون حق الله يعود نفعه إلى العامة والخاصة، أما الحق الإلهي فلا يعود نفعه إلا لخاصة الحكام وفئة الجبابرة والقياصرة.

- أن حق الله تعالى ترد فيه نصوصه الشرعية التي تبين حدود الحاكم وشروط حكمه وقيام سلطانه على العدل والشورى والرفق بالرعية وحماية حقوقها وكرامتها وأمنها وأعراضها وأموالها، كما ترد فيه نصوصه التي تبين حدود المحكومين وواجبهم إزاء الحاكم، كواجب الولاء والطاعة في المعروف والعون على البر والخير والصالح العام. كما تبين هذه النصوص حقهم في التوجيه والنصح والمراقبة والمساءلة والممانعة وغير ذلك مما يكفل الأداء السوي والحكم العادل والعمل الصالح للحاكم وأعوانه الناصحين

ومؤسساته الشورية والرقابية والقضائية والمدنية. أما الحق الإلهي فترد فيه فقط تـأويلات الحاكمين بأمر الله لحكمهم وإطلاق صلاحياتهم واستبدادهم بلا رابط ولا ضـابط. وهو ما يفسد الأوضاع ويخرب الحياة ويعطل الحقوق البشرية ويدمر القيم والفضائل كافة.

وهكذا يفترق حق الله جل ثناؤه عن الحق الإلهي المزعـوم؛ لافتـراق الحقـائق والماهيات، وإن توافقت الأسماء وتقاربت، فالعبرة للمقاصد والمعاني وليس للألفاظ والمباني كما ذكر ذلك أهل النظر والتحقيق.

- الفرع الرابع: الحق الإلهي الشرعي في السلطة السياسية الإسلامية:

ربما يلتبس على كثير من الناس -كذلك- أن الحكم أو القانون الإسلامي قـانون ديني بالمعنى الذي كان عليه القانون الإلهي والحكم الديني والكنسي في فتراتـه التاريخيـة المختلفة. وربما يسوي هؤلاء بين القانون الإسلامي والقانون الإلهي؛ فيقولون بأن الحكم الإسلامي هو حكم ديني تيوقراطي يضفي المشروعية الدينية والإلهية على سياسات الحاكم المسلم وسلطانه، مما يبرر له الحكم المطلق والمستبد، والذي لا يُلتـفت فيـه إلى حقـوق الشعوب وحرياتها.

والحق أن الحكم الإسلامي ذا المرجعية الدينية لا يكون بالضرورة حكمـا دينيـا كهنوتيا وكنسيا يزاول سلطة الإله وينطق باسمه. فالتلازم هنا عجيب وغريب، ودلائـل رفضه وإبطاله، المضمون المعرفي والحال التاريخي لكل من الحق الإلهي الكهنوتي، والحـق السياسي الإسلامي، فالمعيار المضموني مختلف؛ حيث هو في الحق الإلهي جمع الـسلطة في شخص مستبد باسم الإله، وحيث هو في الحق الإسلامي إسـناد الـسلطة إلى أهلـها وأصحابها ممن توافرت فيهم شروط الكفاءة والخبرة والأفضلية المهنية والمقبولية الجماهيرية؛ إذ تدعو المرجعية الدينية للحكم السياسي الإسلامي إلى إقامة العدل والحرية بمـا يخـدم الإنسان المكرم والمكلف والمسؤول، وبمـا يعمر الأرض ويحقـق الإنتاج العام والخاص، وبما يمثل سياسة الدنيا وحراسة الفضيلة وإصلاح الناس بتوجيه الدين المتضمن لمبادئ ذلك

وقواعده وأدواته ووسائله المستقرة في المصدرين الأساسيين وفي المقررات الاجتهادية والتنظيمية والعملية المعروفة في نظام الحكم وسياسة المواطنين ومعاملة الناس أجمعين.

كما أن الحال التاريخي بين الحق الإلهي والحق الإسلامي مختلف ومتباين، ففي الحق الإلهي كرست نظرية هذا الحق شواهد تاريخية تمثلت في انحراف المؤسسة المسيحية عن دورها الديني الحقيقي الذي لأجله بعثت المسيحية في زمانها ولأهلها، كما تمثلت في ظهور نزعات الاستبداد الذي برر لوجوده بمبررات دينية وإلهية، من أجل استبقاء حكمه واستبداده.

أما في الحال التاريخي للحق الإسلامي فبين الإفادة بانتفاء التفويض الإلهي الخارج عن إرادة البشر، بل يفيد تقرير الإرادة الإنسانية في أبعادها الإيمانية والسلوكية والسياسية والاجتماعية وفق رؤية الإسلام في تحديد هذه الإرادة وبيان مجالاتها وآثارها، مع ما تستدعيه من مرجعية ربانية تؤسس هذه الإرادة ولا تلغيها، كما جرى عليه الأمر الرباني في تكريم الإنسان وتسخير الكون له وتمكينه من العقل المفكر والمبدع، وإسناد مهمة الاستخلاف في الأرض واستعمارها وتجميلها.

فمضمون الإرادة الإنسانية والشعبية مختلف بين نظرتي الحق الإلهي والحق الإسلامي، وشواهد التاريخ مختلفة كذلك، وما كان شاذا وضئيلا في هذه الأحوال، فيحفظ ولا يُقاس عليه. والعبرة للشائع والغالب، والنادر لا حكم له.

المطلب الثاني: نظرية الحق الطبيعي:

تُعد هذه النظرية إحدى النظريات الأساسية والمفاهيم الكبرى التي تتحدد بناء عليها حقوق الإنسان وكرامته. والفكرة الأساسية التي قامت عليها هذه النظرية هي الطبيعة وقوتها وضرورة الكشف عن قانونها الكامن فيها، وتأثير ذلك في مسار رسم الحقوق المتفرعة عن ذلك القانون الطبيعي. وفيما يلي من البيانات نفصل القول في تفرع الحق الطبيعي عن القانون الطبيعي، وفي موازنته بحقوق الإنسان، وتقويم القانون والحق الطبيعيين في ضوء الشريعة الإسلامية ومقاصدها. وهذا ما نورده في الفروع الثلاثة الآتية.

- الفرع الأول: تفرع الحق الطبيعي عن القانون الطبيعي:

يندرج الحق الطبيعي ضمن القانون الطبيعي الذي ينتمي إلى المذاهب الاجتماعية (الموضوعية)، وإلى المذاهب الفلسفية الميتافيسيكية[١] تحديدا، والتي تحلل طبيعة القانون تحليلا علميا وفلسفيا ينفذ في أعماقه وبواطنه، وفي سياقاته وحيثياته وتطوراته ومآلاته.

وعليه؛ فإن الحق الطبيعي ذو طبيعة معرفية وفلسفية تحدد مراده ومدلوله وعناصره. وهو -وكما ذكرنا- مستمد من القانون الطبيعي، أي: أن القانون الطبيعي هو الإطار التأسيسي الفلسفي والتشريعي الذي يقيم الحق الطبيعي ويقرره في واقع الناس والحياة.

والقانون الطبيعي هو: القانون المستمد من الطبيعة أو الملاصق للطبيعة. وهو الذي يخول للإنسان حقوقه وحرياته بسبب كونه إنسانا يمتلك هذه الحقوق والحريات الملاصقة لطبيعته، والتي لا يمكن إنكارها أو تجاهلها أو انتهاكها. أي أن القانون الطبيعي يقرر وجود حقوق وحريات طبيعية للإنسان مركوزة في أصل الطبيعة، أو ملاصقة لطبيعته، وهي تسبق وجود الدولة والقانون الوضعي[٢].

وفكرة القانون الطبيعي: أن هناك قانونا كامنا في طبيعة الروابط الاجتماعية، وهو قانون ثابت لا يتغير لا في الزمان ولا في المكان، يكشفه العقل ولا ينشئه، وهو قانون أبدي سرمدي[٣] ككل القوانين التي تهيمن على الظواهر الطبيعية.

وهو قانون قديم؛ **عرفه اليونان** الذين قرروا وجود قوة سموها بالطبيعة؛ تحرك العالم وتوجه أعمال الناس، وقد قرروا ذلك بناء على ما شاهدوه في عالم الحيوان والإنسان،

---

(١) أهم المذاهب في طبيعة القانون:
يوجد صنفان كبيران لأهم المذاهب في دراسة طبيعة القانون؛ وهما:
الصنف الأول: المذاهب القانونية (أو الشكلية): وهي التي تقف عند الناحية القانونية العملية، ولا تتعمق في الناحية العلمية الفلسفية له.

(٢) حقوق الإنسان، الظهّار، ٤٩-٥٠.

(٣) يرى القديس توما ألاكويني (Tomas al aquin) أن للقوانين ثلاثة من حيث الأهمية: القانون الأبدي وهو مشيئة الله تعالى، ويعرف بالوحي، والقانون الطبيعي ويعرف بالعقل، والقانون الوضعي وهو من وضع الإنسان. نظرية القانون، عبد الفتاح عبد الباقي، ص٣٩، الهامش ٢.

فاستخلصوا القانون الطبيعي الذي هو ليس من وضع البشر، بل هو كامن في طبيعتهم يخضعون له، وأنه ثابت لا يتغير، وأنه عام وشامل في كل زمان ومكان[1].

كما **عرفه الرومان** الذين اعتبروه القانون الذي تخضع له كل الكائنات الحية، وقد نقلوه من الفلسفة اليونانية، وتدرجوا به من القانون الطبيعي إلى قانون الشعوب يخضع له الناس، وإلى القانون المدني الذي يخضع له كل الرومانيين من بني الإنسان؛ فالقانون الطبيعي كان فلسفة عند اليونان، فصار قانونا عند الرومان، وانقلب دينا في العصور الوسطى، ثم سياسة في العصور الحديثة[2]. كما أخذته المسيحية وجعلته القانون الإلهي، الذي يُعرف بالوحي لا بالعقل.

وفي القرن السابع عشر والثامن عشر نهض مذهب القانون الطبيعي في أوروبا، بعد تكوين قومياتها وانفصالها عن الكنيسة؛ فقد اعتُبر هذا المذهب مستندا يقوم عليه العقل البشري لينظم العلاقات داخل الدولة (القانون الدستوري)، وخارجها (القانون الدولي العام).

ويُعد جروسيوس (Grotius) الهولندي المعروف المؤسس للقانون الطبيعي في عهده الجديد، ولاسيما في القانون الدولي العام، والذي عرفه بقوله: «القانون الطبيعي هو القاعدة التي يوحي بها العقل القويم، والتي بمقتضاها نحكم بالضرورة أن العمل ظالم أو عادل، طبقا لاتفاقه مع المعقول»[3]. وقد أقر كثيرا من العادات القاسية التي كانت متبعة في زمنه، كالرق والاستبداد واستعباد الإنسان للإنسان، والدولة للإنسان، والدولة للدولة، فالإنسان عنده حر طبقا للقانون الطبيعي، ولكنه قد تُسلب منه حريته عند الحروب أو بتنازل منه، والأمة لها كذلك التنازل عن حريتها لتكون تحت حماية أمة أخرى[4].

كما يُعد **هوبز** (Hobbes)، **ولوك** (Locke) الإنجليزيان، **وروسو** (Rosseau) الفرنسي؛ كذلك من الذين اتفقوا على أن الناس كانوا يعيشون قبلا في عهد الفطرة قبل

---

(١) أصول القانون، السنهوري، وأحمد أبو شيت، ص٤٤-٤٥.
(٢) أصول القانون، السنهوري، وأحمد أبو شيت، ص٤٦.
(٣) أصول القانون، السنهوري، وأحمد أبو شيت، ص٤٩.
(٤) أصول القانون، السنهوري، وأحمد أبو شيت، ص٤٩.

أن ينتظموا في الجمعية البشرية، ثم تحولوا بعد ذلك من عهد الفطرة إلى عهد النظام، ولكنهم اختلفوا في تحديد طرفي العقد الاجتماعي[١] وأثر هذا العقد، وفقا للقانون الطبيعي الذي تصوروه.

ويُرد على هؤلاء بأن الناس لا يمكنهم العيش خارج إطار المجموعة البشرية، وأنهم لم يقولوا بالعقد الاجتماعي كحقيقة تاريخية، بل قالوا به كتفسير معقول يكيفون به الروابط الاجتماعية[٢].

وفي عهد الثورة الفرنسية التي تأثرت كثيرا بالقانون الطبيعي، وخضعت لنظريات روسو في الحرية والمساواة؛ وقد تبنت إعلان «حقوق الإنسان» المستندة إلى مبادئ القانون الطبيعي.

وفي قانون نابليون تقرر إعلان حقوق الإنسان الذي اعتمدته الثورة الفرنسية، وتقرر وجود القانون الطبيعي العام والثابت والمصدر لكل القوانين، والذي هو العقل فحسب، ونصه هو: «يوجد قانون عام لا يتغير، هو مصدر كل القوانين الوضعية، وهذا القانون ليس إلا العقل من حيث إنه يحكم كل البشر»[٣]. وفي الثورة الأمريكية أعلنت حكومات أمريكا بعد استقلالها مبادئ مشتقة من مذهب القانون الطبيعي[٤].

وتطور القانون الطبيعي الذي لا يُعد عند أصحابه بالقانون ولا نموذج القانون، بل هو القاعدة العليا للتشريع التي إن حاد عنها وخرج عليها، فإنه يسن قانوناً ظالماً أو فاسداً.

---

(١) - فـ«هوبز» يرى أن العقد قد تم بين أفراد الناس جميعا، دون السلطان، وأن هؤلاء الناس يتنازلون عن حرياتهم الطبيعية للسلطان ليقيم النظام بينهم، وله أن يستبد بالأمر فيهم، لأن ذلك خير من الفوضى.
- أما لوك فيرى أن العقد قد تم بين الشعب والسلطان، على أن يتنازل أفراد الشعب عن بعض حرياتهم الطبيعية، وللشعب التمرد على السلطان إذا أخل بتمتع الشعب بالبعض الآخر من الحرية الطبيعية.
- أما «روسو» فيرى أن العقد قد تم بين أفراد الشعب جميعا، هذا الشعب الذي هو السلطان، ولا سلطان غيره. أصول القانون، السنهوري، وأحمد أبو شيت، ص٥٠-٥١.

(٢) أصول القانون، السنهوري، وأحمد أبو شيت، ص٥١-٥٢.

(٣) وقد نص صراحة باعتماد القانون الطبيعي في بعض القوانين المدنية النمساوية والمصرية. أصول القانون، السنهوري، وأحمد أبو شيت، ص٥٣.

(٤) أصول القانون، السنهوري، وأحمد أبو شيت، ص٥٢.

أو أنه توجد فيه مبادئ ثابتة لا تتغير. مثال ذلك: الوفاء بالوعد، والقوة الملزمة للعقـــود، وإصلاح الضرر. فالقانون الطبيعي يؤثر في القانون الوضعي من ناحيتين:

١- من ناحية إشعار المشرع باحترام المبادئ الضرورية الخالدة.

٢- من ناحية الإشعار بضرورة التطور والسير نحو مثل أعلى متغير[١].

- الفرع الثاني: الحق الطبيعي وحقوق الإنسان:

يرى أصحاب مذهب القانون الطبيعي أن حقوق الإنسان إنما هي حقوق طبيعيـــة ملاصقة لأصل الإنسان وطبيعته، وأنها تسبق الدولة والهيئة التشريعية ومجموع القـــوانين، وأنها ثابتة وخـــالدة بثبات الزمان والمكان، وأن العقـــل يكتـــشفها ويفـــسر الـــروابط الاجتماعية بمقتضاها.

وهذا المفكر جان ريفيرو (jean rivero) يعبر عن القيمـــة القانونيـــة لحقـــوق الإنسان، فيقول بأن حقوق الإنسان تقوم على فكرة القانون الطبيعي، وأن الإنسان لمجرد كونه إنسانا يمتلك مجموعة من الحقوق الملاصقة لطبيعته والتي لا يمكن إنكارها أو الاعتداء عليهـــا، وعلى القـــانون الوضعي أن يعترف بتلك الحقـــوق الطبيعية وأن يحميها، وإن لم تعترف الدولة بها[٢].

وفي قول هؤلاء بعض التفصيل الوارد بمقتضى التطور الذي تطـــرق إلى المـــذهب بسبب ظهور المدرسة التاريخية وغيرها، ومجمل هذا التطور أن حقوق الإنسان تظل مبدأ أعلى يسعى الأفراد والهيئات إلى تحقيقه في الواقع والحياة. والمهم أن مقولة الحقـــوق قـــد تقررت على أساس طبيعي وفطري (بدائي)، وأن القانون الوضعي ينبغي أن يحقق القانون الطبيعي ويجسده.

ومن هنا، فإن أصحاب هذا المذهب يقررون المدخل الفكري والفلـــسفي لمقولـــة حقوق الإنسان في فكرهم وأنظمتهم، وهو مدخل الحقوق الطبيعية التي تكفل بها القانون

---

(١) أصول القانون، السنهوري، وأحمد أبو شيت، ص٦٠-٦١.

(٢) حقوق الإنسان، الظهار، دار الزمان، ص٤٩-٥٠.

الطبيعي، كحق الحياة وحق الحرية وحق المساواة... وهذه الحقوق ثابتة ولازمة، والعقل يكتشفها ويهتدي إليها، والقانون الوضعي يقننها ويدونها.

ومع ما في هذا المذهب (قانونا فلسفيا، وحقوقا متفرعة عنه) من مشترك معرفي وفلسفي تجاه الفكر الإسلامي والتفكير الفقهي، إلا أنه مؤاخذ في عدة أمور علمية ومنهجية وتاريخية وواقعية، ومعارض بشواهد كثيرة، لا تطعن كليا فيه، ولا تقلل من شأنه ودوره، وإنما تزنه بالميزان الصحيح والمعيار العادل، امتثالا لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا﴾ (الأنعام:١٥٢). وسوف نقتصر في نقدنا لهذا المذهب على موازنته بمقاصد الشريعة بوجه خاص، وبأدلة الإسلام وقواعده بوجه عام.

- الفرع الثالث: القانون والحق الطبيعيان في ضوء الشريعة الإسلامية ومقاصدها:

الحكم على القانون الطبيعي في ضوء الشريعة الإسلامية ومقاصدها يتحدد في ضوء مضمون هذا القانون ومفرداته وتفاصيله، وسياقاته التاريخية وملابساته...

فالحكم على الشيء فرع عن تصوره، والتفصيل كثير. ونكتفي بالقول أولا: إن مبدأ القانون الطبيعي باعتباره قانون الفطرة والطبيعة الإنسانية؛ قانون لا غبار عليه، بناء على احتفاء التشريع بالفطرة وتقرير حقوقها وتوكيد أصالتها واستوائها وطهارتها، ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (الروم:٣٠)، وبناء على احتفاله بإنسانية الإنسان وتكريمه وتكليفه، ونوط ذلك بأحكامه وتعاليمه واستحقاقاته العاجلة والآجلة؛ فالاشتراك بين القانون الطبيعي والقانون الإسلامي في أصالة الفطرة والطبيعة الإنسانية، وفي نوط الحقوق بكل ذلك؛ فهذا الاشتراك المبدئي الإجمالي واضح ومعلوم، ومحل اتفاق ووفاق، غير أن الاختلاف في التفصيل والتحليل، والتباين في المنطلق المرجعي وفي منهج التحديد ووسائله، وفي غير ذلك.

وربما كان الاتفاق المبدئي أهم الأسباب التي جعلت بعض المفكرين المسلمين يعتبرون القانون الطبيعي قانونا إسلاميا، أو يسوون بين الحق الطبيعي والحق الإسلامي انطلاقا من

أصالة الفطرة وطبيعة الخلق التي تجعل هذا الحق قائما على إنسانية الإنسان وفطرته، فالحقوق الطبيعية جاءت بها الفطرة وعمت بها البسيطة، وهي موجودة مع ولادة الإنسان[1]؛ ولذلك يصف بعضهم حق الاستقلال من الاحتلال الأجنبي بأنه حق طبيعي، كما جاء على لسان الشيخ الجزائري عبد الحميد ابن باديس، بمعنى أنه حق قد جبلت عليه الطبيعة الإنسانية وقد أقرته الفطرة السوية، فالناس يرفضون الاحتلال ولا تتقبله فطرهم وعقولهم، وربما كان لاستعمال الشيخ هذه العبارة سببه المتعلق بمخاطبة جهة الاحتلال المتشبعة بنظرية القانون الطبيعي، فخاطبهم بالمشترك المعرفي الذي قد يكون له أثره في الاحتجاج والإقناع.

ومع ما يفهم من اتفاق مبدئي ومطلق بين القانون الطبيعي والقانون الإسلامي، فيفهم الاختلاف والتباين في عدة مسائل وقضايا، وعلى مستويات فكرية وعملية وواقعية.

فعلى المستوى الفكري والفلسفي والمعرفي؛ فإن القانون الطبيعي معترض عليه إسلاميا -وكذلك مسيحياً ويهودياً- من جهة المرجعية التي يستمد منها القانون الطبيعي، والتي هي الطبيعة أو الروافد الذاتية الكامنة في الوجود الطبيعي والإنساني، ثم إن العقل يهتدي إلى هذه القوانين، ففي هذا الطرح معارضة صريحة للمرجعية القانونية والحقوقية في الإسلام، والتي تقرر الوحي الكريم مرجعا لها، بما يمثله هذا الوحي من حقيقة معرفية كبرى تقوم على أساس توحيد الخالق وإفراده بالخلق والأمر ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف:٥٤)، وإصلاح المخلوق، وبما يمثله من خصائص التعالي والقداسة والهداية والبيان ومراعاة فطر الناس وعقولهم وسائر مصالحهم في الدارين. فالتعارض هنا تعارض واقع على مستوى مرجعية كلٍّ من القانون الطبيعي (والحق الطبيعي كمتفرع عنه)، ومن التشريع الإسلامي وأدلته ومقاصده.

وعلى المستوى المعرفي المقاصدي؛ فإن القانون الطبيعي معترض عليه من جهة ضبابية مقاصده وعمومها وتداخلها؛ ومن جهة تطرق الاختلاف في تحديدها وضبطها،

---

(١) انتهاك حقوق الإنسان الأساسية، أرحيم الكبيسي، ص٥٤٠-٥٤١.

فما هي يا ترى الحقوق الطبيعية التي يستحقها الإنسان بموجب إنسانيته، فهل هي الحقوق المادية والجسدية، أم هي الحقوق المعنوية والعقدية والروحية، ثم إن الحقوق المعنوية والدينية ليست على مستوى واحد، فهي مختلفة ومتضاربة لاختلاف الأديان وتضارب الفلسفات والمبادئ العقدية والروحية، فهل يكفل القانون الطبيعي سائر الحقوق المختلفة، أم يؤثر حقوقا على حقوق؛ لأسباب تتعلق بالغلبة أو التعصب أو مسايرة الواقع الشائع ومجاراة المصالح الذاتية والمحلية والخاصة.

كما أن إيعاز تقرير القوانين للطبيعة وللعقل الكاشف لها قد يوقع في الانهزامية والاتكال والتقاعس في أخذ الحقوق أو افتكاكها؛ لأن الحقوق لا توهب بل تفتك؛ كما يُقال في عالم الحقوق والجهاد من أجلها؛ وربما كان لهذا الطرح الطبيعي للقوانين والحقوق الأثر البارز في ظهور مذهب الغاية الاجتماعية الذي يعتبر أن القانون يتطور نحو غاية مرسومة، وأن القانون هو وسيلة إلى الغاية الاجتماعية وغايات الأفراد، بعد التنسيق بين مجموع هذه الغايات، من طريق الثواب والعقاب. وأن التغيير يحصل بالكفاح والنضال، ودفع الاتكال والعجز واستفزاز العزيمة، ومن هذا القبيل حركات التحرر في العالم، فقد غيرت القوانين بالكفاح والجهاد[1]. وهو الحق المكتسب ربما.

وفي **مسألة كون العقل يكتشف هذه الحقوق** ويبرزها؛ يطرح تساؤل مهم وشائك، وهو: أي عقل يكتشف هذه الحقوق، وما سماته ومعالمه وحدوده وضوابطه، وهل هو عقل الخاصة من الفقهاء والقضاة والمفكرين أم عقل العامة من جمهور الناس وكافة الرعايا والمواطنين؟ وكيف يمكن جمع مختلف العقول على أمر واحد، فهذا معترض عليه بالواقع المُشاهد، إذ العقول مختلفة لاختلاف آرائها وأحوالها وآثارها، ومعترض عليه -كذلك- بالمعلوم والمنقول الذي يفيد بتفاوت الناس في عقولهم. وهذا ما قرره أصحاب مذهب التطور التاريخي من أن القانون متغير ومتطور وفقا لظروف كل شعب وحاجياته،

---

(١) أصول القانون، السنهوري، وأحمد أبو شيت، ص٦٣-٦٤.

والقانون ابن بيئته، وأن التفكير وحده لا يكفي لصياغة قانون مثالي، وهذا التفكير لا يمكنه أن يؤدي إلى نتيجة واحدة، لاختلاف أحوال المفكرين وطبائعهم ومعتقداتهم وأعرافهم...

ولذلك يكون من المتعذر أو المستحيل تحديد هذه الحقوق الطبيعية وضبطها في التقرير النظري وفي الواقع العملي، وفي الضبط والتحديد والترتيب.

وفي **مسألة الوسائل المفضية إلى مقاصدها**؛ فإن الاختلاف سيتطرق إليها بلا شك، فما يراه فريق من أصحاب القانون الطبيعي طريقاً موصلاً إلى تقرير الحقوق الطبيعية؛ لا يراه فريق آخر، وما يكون وسيلة اليوم، فإنه لا يمكن أن يكون وسيلة يوم غد؛ وهذا كله يوصلنا إلى تعدد الوسائل وتضاربها، وإلى تصادم أصحابها، وهو ما يهدر هذه الحقوق أو يقللها. فطرح الوسائل وضبطها وتحديد ماهيتها وصيغها ومتطلباتها من الأهمية بمكان، ولها أثرها الواضح على حماية الحقوق؛ ولذلك اتسمت الوسائل في الدراسات المقاصدية الشرعية بالانضباط والاطراد، ومن ذلك: اعتبار الوسائل نوعين: وسائل ثابتة ووسائل متغيرة، **فالثابتة** ما لا تتغير بتغير الزمان، وهي مقصودة بالثبات لما تؤول إليه من ثبات مصالحها ودوامها وعدم خضوعها للأهواء والنزوات والحيل، **والمتغيرة** ما تخضع إلى التبديل والتجديد والتبديل بحسب أحوال الواقع وتغيرات الأعراف وتجدد المصالح. ومراعاة هذا التغير يأتي ليقرر مراعاة المصالح والحقوق الإنسانية المبنية على تغير الوسائل وتبدل مناطاتها وأسبابها.

ومع ذلك فإن إعمال الوسائل المتغيرة ليس على إطلاقه -كذلك- وإنما هو منضبط بضوابطه المشروعة وأصوله المقررة، كانضباطه بمخالفة الهوى وعدم فعل الحيلة ونفي الفساد والضرر وتغليب المصلحة الأكبر على التي تليها، أو إعمال الخير الدائم والمتعدي على المؤقت والقاصر عند التعارض واستحالة الجمع.

وعلى **مستوى الواقع والتاريخ**؛ فإن القانون الطبيعي قد مر بأطوار وتغيرات وتفسيرات كثيرة ومتعارضة؛ وهو ما يضعف حجته القائلة بمرجعيته للحقوق.

وكما هو معلوم؛ فقد تطور مذهب القانون الطبيعي نفسه إلى مـــذهب القـــانون الطبيعي ذي الحدود المتغيرة، يختلف بحسب الزمان والمكان[1]. وقد أقر هذا المذهب ثبات مجرد المبدأ الذي يوجه الإنسان نحو تحسين النظام الاجتماعي، ومجرد مثل أعلى للعدالـــة يسعى الإنسان -مقنناً أو قاضياً أو فيلسوفاً- إلى كشفه وتحقيقه في الهيئـــة الاجتماعيـــة، وهذا المثل الأعلى هو القانون الطبيعي[2].

بل إن القانون الطبيعي لم يشهد فقط تغيرا في مقولاته، وإنمـــا شـــهد الانتكاســـة والتصدع، فقد انتكس في أوائل القرن التاسع عشر أمام مذهب التطور التاريخي الذي قرر عدم ثبات القوانين وعدم ديمومتها، فالقوانين تتغير وفقا لتغير المجتمع والبيئة.

والحق أن مستويات نقد القانون الطبيعي والحق الطبيعي كثيرة ومتنوعة، معرفيـــاً وفلسفـــياً ومنهجياً وتاريخياً وواقعـــياً، واتصالاً بأدلة الشريعـــة ومقاصدها ووسائلها. وقـــد اكتفيت بما أوردت؛ تجنبا لكثرة التفصيـــل والاستطراد، وأخذا بعـــين الاعتبـــار البيانات اللاحقة.

المطلب الثالث: نظرية الحق العنصري:

تُعد نظرية الحق العنصري إحدى النظريات الفكرية التي تتحدد حقوق الإنسان بناء عليها. وهي من أوحش النظريات وأفسدها على الإطلاق. وذلك لما آلت إليه من تهديد كبير لكيان الإنسان المكرم بإنسانيته ومساواته لأخيه الإنسان؛ نظيره في الخلق وشريكه في الحياة، وليس لعنصره وعرقه ولونه وشكله.

وفي البيانات التالية يقع تبيين حقيقة العنصرية، وإيراد نبذة عن تاريخها وأطوارهـــا، وموازنة الحق العنصري وحقوق الإنسان، وتقويم العنصرية في ضوء حكم الشريعة فيها، وفي ضوء مقاصدها المرعية المعتبرة. ويكون هذا واردا ضمن الفروع الأربعة الآتية.

---

(١) أصول القانون، السنهوري، وأحمد أبو شيت، ص٥٩.
(٢) أصول القانون، السنهوري، وأحمد أبو شيت، ص٥٨-٥٩.

- الفرع الأول: حقيقة العنصرية ونبذة عن تاريخها:

الحق العنصري نسبة إلى العنصرية، والعنصرية كلمة قديمة تمتد جذورها إلى عهود الماضين والسالفين، وحالة من أوهن الحالات البشرية وأقبحها وأشرسها، ومن أشد الأنظمة الاجتماعية إيلاما وإفسادا. وهي مقولة تسوغ لمشروعها ومدلولها بتبريرات دينية وخَلقية[١] وتاريخية، وتتسم بالتنوع والتقلب والتفنن في الأشكال والصور، كما أنها تستظل أحيانا تحت مظلة ادعاء الحقوق الإنسانية، غير أنها حقوق أصحاب العنصرية وأتباعها وأنصارها.

وأكبر خطر هددت به العنصرية مجموعات البشر وأجيال متعاقبة من الناس، ادعاؤها الاصطفاء على سائر البشر والانتخاب من بين الخلق، فدعاة العنصرية يدّعون أنّ التميز في الخلق والعرق والجنس والنوع واللغة أهّلهم للتفوق في السيادة والريادة، والاستئثار والاستحقاق، وهم يسوغون لأنفسهم وكياناتهم فعل كل شيء تحت غطاء هذا الادعاء الموهوم والاصطفاء المزعوم.

وهو ما أدى إلى انتهاك حقوق كثيرة. والعنصرية ليست مجرد سلوكيات انتهكت بموجبها حقوق، بل هي نزعة وطبيعة وعقلية مركوزة في باطن الإنسان العنصري وفي فكره وتوجهه، وهي تتلون بألوان شتى من أجل التمرير لمشروعها ونيل مآربها.

وبناء عليه؛ فإن العنصرية من أكبر مذاهب الدمار الشامل على مستوى حقوق الإنسان وكرامته وحرمته وحريته، وعلى مستوى ما يترتب على ذلك من الإذلال والاحتقار، ومن الإبادة والقتل والتعذيب والتنكيل، وكل ذلك يتم بمسوغاته المتنوعة ومبرراته الدينية والجبلية والعرقية والقبلية واللغوية والتاريخية والمذهبية.

وفي بيان موجز يمكننا إبراز الطابع الوحشي والنزعة العدوانية للعنصرية، من خلال تعريفها وتاريخها وتشكلها، وغير ذلك.

---

(١) في اليونانية أن التفوق العرقي هو قد بدأ مع الخلق ذاته.

فالعنصرية ومشتقاتها (التفرقة العنصرية، الفصل العنصري، التمييز العنصري) هي: «عقيدة، تستند إلى أسطورة مناقضة للدين الحق والعلم الصحيح، حول (تفوق) أو (نقص) هذه الأناس أو تلك، محاولة بذلك تبرير السياسة العدوانية، ضد الكائن البشري، التي تقوم على الاغتصاب، والإرهاب، والاستعباد»[1].

وهي مذهب يقيمه أصحابه على التميز بين صنفين من الناس، صنف السادة والصفوة، والذي له كل الحقوق والامتيازات، وصنف العبيد والأتباع والعامة، والذي ليس له إلا الخدمة والطاعة والاحتراق من أجل السادة. وقد تكرر وجود هذا في عدة فترات من التاريخ، وفي أكثر من بقعة.

ففي الفلسفة اليونانية تُقسم الناس إلى صنفين: السادة وهم اليونانيون ولهم كافة الحقوق والامتيازات، والبرابرة: وهم (غير اليونانيين)، وعليهم كافة الواجبات والالتزامات[2].

وفي هذه الفلسفة يسمو العنصر اليوناني على سائر العناصر البشرية الأخرى، فقد قال الفيلسوف اليوناني أرسطو: «إن الله خلق فصيلتين من الناس: فصيلة زودها بالعقل والإرادة، وهي فصيلة اليونان، وقد فطرها على التقويم الكامل؛ لتكون خليفته في أرضه، وسيدة على سائر خلقه. وفصيلة لم يزودها إلا بقوى الجسم، وما يتصل اتصالاً مباشراً بالجسم، وهؤلاء هم البرابرة، أي ما عدا اليونان من بني آدم، وقد فطرهم على هذا التقويم الناقص؛ ليكونوا عبيدا مسخرين للفصيلة المختارة المصطفاة»[3].

وفي المجتمع الروماني، يعتقد الرومان أن جنسهم -وحدهم- أسمى من كافة الأجناس البشرية الأخرى، وقسموا العالم كما فعل اليونان، إلى السادة والبرابرة، وذلك لأنهم نقلة (الحضارة اليونانية).

---

(١) العنصرية اليهودية، أحمد الزغيبي، ص٦٠.

(٢) العنصرية اليهودية، أحمد الزغيبي، ص٢٥.

(٣) العنصرية اليهودية، أحمد الزغيبي، ص٥٢.

وكذلك في المجتمع الفارسي، إذ يعتقد الفرس أن جنسهم أرقى الأجناس البشرية الأخرى، فضلاً عن التفاوت الطبقي، واعتبار النسب والحرف والتمييز...[1].

وكذلك في المجتمع الهندي الذي لم يعرف تاريخ العالم نظاماً أشد استهانة بكرامة الإنسان من النظام الذي اعترفت به الهند دينياً ومدنياً ضد رعاياها، ممن لا ينتسبون إلى السلالة (الآرية)، وقد وضع قانون في حوالي القرن الثالث قبل الميلاد عُرف بـ(منوشاستر) أي (قانون منو)، يقسم سكان الهند إلى عدة طبقات:

١- البراهمة: وهم طبقة الكهنة ورجال الدين.

٢- شتري: وهم رجال الحرب.

٣- ويش: وهم رجال الحرف المهنية.

٤- شودر: وهم رجال الخدمة.

٥- جندال: وهم لا يفترقون في نظر البراهمة عن الحيوانات. وهذه قد زادها المستشرق البريطاني توماس أرنولد[2].

وفي المجتمع العربي؛ كان العرب في جاهليتهم الأولى يعتدون بجنسهم، ويعدونه أفضل من جنس غيرهم الذين كانوا يُطلقون عليهم عبارة الأعاجم تشبيها لهم -ولو من باب اللغة- بالحيوانات العجماء[3].

وفي المجتمع النصراني انحرفت النصرانية بعد تحريف العهد الجديد (الإنجيل) عن المساواة، متملقة لطبقة السادة، ومؤسسة لخضوع الأرقاء لهؤلاء السادة، معتبرة ذلك دينا ملزما[4]، وهو ما أدى إلى التمييز وانتهاك حقوق هؤلاء الأرقاء.

وفي الفلسفة الإسرائيلية والكيان الصهيوني، تتجلى أعلى مظاهر العنصرية والوحشية وادعاء التفوق الخلقي والديني والعرقي، **من خلال تقسيم الناس إلى** يهود: أبناء

---

(١) ماذا خسر العالم، الندوي، ص٥٠-٥٢.

(٢) ماذا خسر العالم، ص ٥٨، والعنصرية اليهودية، أحمد الزغيبي، ص٢٨.

(٣) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، ٥٤٤/٤، نقلت عن العنصرية اليهودية، أحمد الزغيبي، ص٢٨.

(٤) العنصرية اليهودية، أحمد الزغيبي، ص٢٩-٣٠.

الله وأحباؤه، وتخصيصهم بشريعة خاصة تحابيهم وتجاملهم، وإلى غير اليهود من العامة والهمج الرعاع، وتخصيصهم بشرائع المشقة والعنت، **ومن خلال المسيرة الطويلة** والمملوءة بالفساد والتدمير والتخريب، والشاهد الأبرز في هذا الصدد طائفة المجازر والمحارق في فلسطين في السنوات الأخيرة.

وفي العصر الحالي تتشكل العنصرية بصيغ شتى ومظاهر عدة، منها ما هو امتداد لنزعات الماضي وجذوره، ومنها ما هو مستحدث في عالم الكبر والعجب والهيمنة والسيطرة، فتأخذ حينا شكل «الشرعية الدولية والمشروعية الإنسانية والأخلاقية»، وتأخذ في حين آخر «شكل الدفاع عن الذات وصد عدوان الآخر واستباقه وأخذ زمام المبادرة منه»، وتأخذ في حين ثالث شكل «الدفاع عن الحقوق الإنسانية» وإقامة «الديمقراطية والحرية وتحقيق السلم والأمن»، وهذا هو الأدهى والأمر، وهي في كل أحوالها تسعى إلى تقرير التفوق المزعوم، وتفعيل آثاره المادية والمعنوية والفئوية، وتكثير استحقاقاته وثماره على حساب الشعوب والدول.

ثم إن هذه العنصرية لا تقف عند الحد التاريخي الذي ذكر بعضه اليسير، ولا عند حالته الراهنة التي أشير إليها باقتضاب، ولا عند كبار العنصريين في العالم، كالعنصريين الآريين واليهود والبيض وغيرهم؛ فالعنصرية لا تقف عند هذا وغيره، وإنما تتعدى إلى أشكال جديدة من العنصرية، كالشكل العنصري الخفي، والذي يأخذ منحى الطائفة أو السياسة أو المذهب أو الجهة أو القبيلة أو القرابة طريقا إلى تكريس نزعة العنصرية وتحقيق آثارها واستحقاقاتها.

ومن هنا أصبحت تظهر بعض الممارسات العنصرية على المستوى الحزبي والسياسي والطائفي والتخصصي والمهني؛ فبدل أن تكون أسباب الاستحقاق قائمة على قواعد العمل والجهد والكفاءة والتميز والابتكار في مجال النفع العام والخاص والإضافة النوعية، وثابتة بقواعد الضرورة والحاجة الإنسانية، فبدل هذا كله؛ أصبحت هذه

الأسباب -في بعض أحوالها على الأقل- تقوم على الانتماء السياسي والحزبي والمذهبي والقومي، وعلى الانتساب إلى الطائفة الفلانية أو المؤسسة الفلانية، وعلى المحسوبية والقبلية ومقر الإقامة والمنحدر الاجتماعي والموطن الأصلي، وغير ذلك.

إن أقل ما يُقال في هذه الأشكال العنصرية المستحدثة أو القديمة؛ أنها تتفق مع العنصرية الوحشية في التبرير للتفوق غير المشروع والاستحقاق الظالم الذي لا يقوم على أساس الجهد والعمل وتكافؤ الفرص والعدالة في المواطنة والتنمية والثروة، وأنها تتفق معها في انتهاك حق الإنسان في مساواته مع غيره، وإعطائه فرصته في الحياة والإنتاج والكرامة.

- الفرع الثاني: الحق العنصري وحقوق الإنسان:

يتبين الخطر الجسيم للعنصرية وأفعالها على مستوى حقوق الإنسان والشعوب والدول، وسواء ما كان يتعلق بالحقوق المادية والمدنية والأسرية والاجتماعية، أو ما كان يتعلق بالحقوق السياسية والفكرية وحقوق المواطنة وحقوق الكرامة الإنسانية التي تفضل بها الخالق سبحانه وتعالى على الإنسان منذ خلقه وتكوينه، وعلى امتداد رسالته وتكليفه، وإلى أن يحشره ويجازيه. فالعنصرية من أخطر المذاهب وأفسد التصورات وأشنع الممارسات على صعيد الإنسان وكافة حقوقه وصفة الإنسانية فيه. والتفاوت الملحوظ في درجات الانتهاك والاعتداء بسبب العنصرية يُنظر إليه بقصد التقويم والمعالجة والمقارنة، غير أن جميع العنصريين سواء في مزاولة العنصرية وفي تقبيح أعمالهم، كثرت أو قلت، ومن كان فعله قليلا فجزاؤه من جنس عمله؛ ﴿جَزَآءً وِفَاقًا﴾ (النبأ: ٢٦).

إن ما آلت إليه السياسات العنصرية من تدمير لحقوق الأفراد والمجموعات والأقليات والعرقيات لخير دليل على مفارقة العنصرية للحقوق والكرامة الإنسانية والمساواة بين البشر، وعلى جريانها على وفق أهواء دعاتها وزعمائها الذين يدعون تفوقهم بالخلق وتميزهم بالطبع وتفردهم بالاستحقاق والاستئثار. وشواهد ذلك أكثر من أن تُحصى عبر التاريخ القديم والحديث والمعاصر. وأبرز تلك الشواهد في العصر الحالي: السياسات

العنصرية الوحشية التي مورست في عدة مناطق من العالم كجنوب إفريقيا وكوسوفا والبوسنة والهرسك وفي الأرض الفلسطينية التي بلغت فيها العنصرية الصهيونية حد الصلف المتعالي والعتو غير المتناهي وحد تصديق الصهاينة لكذبتهم الكبرى التي ادعوا فيها تفوقهم على غيرهم وكوهنهم من سلالة خاصة وخالصة وأنهم شعب مختار من الله، ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (الإسراء:٤٣)، و﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾.(الكهف:٥).

- الفرع الثالث: العنصرية وحكم الشريعة فيها:

من المعلوم أن العنصرية ومشتقاتها عمل مذموم وفعل محظور. وقد دلت على هذا الحكم طرق المنقول والمعقول، وطرق النصوص والاستقراء، وقواعد الشرع ومقاصده، ووقائع الحس والواقع وشواهد الحال والمآل. وأنا في هذا السياق في غنى عن الاسترسال في التدليل على هذا الحكم، لكون ذلك معلوما في مظانه ومواضعه. وأكتفي -فقط- بإيراد المسلكين التاليين:

المسلك الأول: مسلك النصوص الشرعية الصريحة في تحريم العنصرية وتقبيح أفعالها وزجر أصحابها. ومن هذه النصوص[1]:

- قوله تعالى: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِى بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾ (النجم:٣٢).

(١) ومن ذلك: قول عمر بن الخطاب لسعد بن أبي وقاص، رضي الله عنهما، عندما أمّره على حرب العراق: «يا سعدُ سعدَ بن وهيب، لا يغرنك من الله إن قيل: خال رسول الله ﷺ وصاحب رسول الله ﷺ، فإن الله عز وجل لا يمحو السيئ بالسيئ؛ ولكن يمحو السيئ بالحسن، فإن الله تعالى ليس بينه وبين أحد نسب إلا طاعته، فالناس شريفهم ووضيعهم في ذات الله سواء، الله ربهم وهم عباده يتفاضلون بالعافية ويدركون ما عنده بالطاعة، فانظر الأمر الذي رأيت عليه رسول الله ﷺ منذ بُعث إلى أن فارقنا فألزمه، فإنه الأمر، هذه عظتي إياك إن تركتها ورغبتَ عنها كنت من الخاسرين». تاريخ الأمم والملوك، أبو جعفر الطبري، ٣٠٦/٤.
كما صح عن رسول الله أنه انتسب إلى عدنان ولم يتجاوزه. وكره مالك وجماعة من العلماء أن يرفع الرجل نسبه إلى آدم، لأن هذا كله من باب التخرص والظنون التي لا يمكن أن يوثق بها، لأن هذه الأمور لم يكلفنا الله سبحانه بمعرفتها، حيث يكفي الإنسان أن يعرف نسبه لثلاثة أو أربعة أجداد، وكذلك فخذه وقبيلته. الإسلام والعنصرية، عبد العزيز عبد الرحمن قارة، ص٢٨.

- الحديث الذي رواه أبو هريرة -رضي الله عنه-، قال: قال رسول الله ﷺ: « **إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبِّيَّةَ[1] الْجَاهِلِيَّة وَفَخْرَهَا بالآبَاء، مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ، وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ، وَالنَّاسُ بَنُو آدَمَ، وَآدَمُ مِنْ تُرَاب، لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ فَخْرَهُمْ بِرِجَالٍ، أَوْ لَيَكُونُنَّ أَهْوَنَ عَلَى اللَّهِ مِنْ عِدَّتِهِمْ مِنَ الْجِعْلاَنِ الَّتِي تَدْفَعُ بِأَنْفِهَا النَّتَنَ**»[2].

- الحديث الذي رواه حذيفة، قال: قال رسول الله ﷺ: «**كلكم بنو آدم وآدم من تراب لينتهين قوم يفخرون بآبائهم أو ليكونن أهون على الله من الجعلان[3]**»[4].

- وقوله ﷺ: «**لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَى عَصَبِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ قَاتَلَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ مَاتَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ**»[5].

المسلك الثاني: استقراء النصوص والأحكام والعلل والحِكم: فقد دل الاستقراء على تحريم العنصرية ومنع وسائلها وتبطيل آثارها، وتقرر بموجب هذا الاستقراء تدوين عدد من القواعد الاستقرائية والكليات الشرعية التي نصت على حكم العنصرية، كقاعدة التكليف بما يُطاق، والضرر يُزال، والأمور بمقاصدها، وكليات كرامة الإنسان واستخلافه ورسالته، ومبادئ المساواة والحرية والعدالة. وأقامت المجتمع الإنساني على الوشيجة الأولى (وشيجة الربوبية) وهي إرادة الخالق، والوشيجة الثانية؛ (وشيجة الرحم)، وهي الأسرة الأولى، هاتان الوشيجتان أصل الأسر والمجتمعات[6].

ويتوارد المسلكان في حظر العنصرية ومجاهدة أنصارها وأتباعها. وهو ما يوسع طرق ترسيخ الحقوق الإنسانية، ويمنع أحد عوائق تقرير الكرامة البشرية ومصير الشعوب،

---

(١) هي الكبر والنخوة. عون المعبود، ص٢٣٢٩.

(٢) إسناده حسن: مسند الإمام أحمد، ٣٤٩/١٤. وأخرجه بلفظ قريب أبو داود في سننه بشرح عون المعبود، كتاب الأدب، باب في التفاخر بالأحساب، حديث رقم ٥١١٦، ص٢٣٢٨-٢٣٢٩.

(٣) الجعلان جمع جُعَل دويبة سوداء تدير الخراء بأنفها (**التي تدفع بأنفها النتن**): أي العذرة. عون المعبود، ص٢٣٢٩.

(٤) أخرجه البزار في مسنده (البحر الزخار)، رقم الحديث ٢٩٣٨، ٣٤٠/٧.

(٥) أخرجه أبو داود بشرح عون المعبود، كتاب الأدب، باب في العصبية، رقم ٥١٢١، ص٢٣٣٠. وفي مسند الإمام أحمد، جاء بلفظ: «ليس منا من لطم الخدود، أو شق الجيوب، أو دعا بدعوى الجاهلية» ٣٧١/٧. وجاء في هامشه أن إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(٦) في ظلال القرآن، سيد قطب، ٥٧٣/١، تفسير آية ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾ (النساء:١).

وما يؤسس لقاعدة **كون البشر جميعا متساوين في الحقوق والواجبات**، وليس هناك ميزة لأحد على الآخر إلا بالتقوى والعمل الصالح والنفع العام والخاص. وأن مساواتهم تكون أمام القانون والقضاء، وفي الأعباء والالتزامات كالضرائب والخدمة العسكرية، وفي طلب المناصب والوظائف العامة : فعن يزيد بن أبي سفيان، قال: قال أبو بكر رضي الله عنه، حين بعثني إلى الشام، يا يزيد، إن لك قرابةً عَسَيْتَ أن تؤثرهم بالإمارة، وذلك أكبر ما أخاف عليك، فإن رسول الله ﷺ، قال: «**مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئاً فَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ أَحَداً مُحَابَاةً فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ، لاَ يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفاً وَلاَ عَدْلاً حَتَّى يُدْخِلَهُ جَهَنَّمَ، وَمَنْ أَعْطَى أَحَداً حِمَى اللَّهِ فَقَدِ انْتَهَكَ فِي حِمَى اللَّهِ شَيْئاً بِغَيْرِ حَقِّهِ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ، أَوْ قَالَ: تَبَرَّأَتْ مِنْهُ ذِمَّةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ**»[1].

- الفرع الرابع: العنصرية ومقاصد الشريعة:

بين العنصرية ومقاصد الشريعة برزخ لا يبغيان وحد لا يلتقيان؛ من حيث الغاية والمقصود، والوسيلة والطريقة، والمنطلق والقصد، ومنهج الفهم والتنزيل.

فمن حيث الغاية والمقصود؛ فإن العنصرية تهدف إلى تقرير التفوق المذموم وتحقيق آثاره واستحقاقاته، فهذا التفوق منكر من القول لمخالفته لمراد الله تعالى من خلق الإنسان وتكريمه، وآثاره واستحقاقاته باطلة وفاسدة، لأنها مبنية على باطل، فما بُني على باطل فهو باطل. أما مقاصد الشريعة فتهدف إلى تكريم الإنسان وحماية نفسه وعقله ونسبه وعرضه وماله، وكل هذا مُفوَّت في العنصرية ومُضيَّع.

ومن حيث الوسيلة والطريقة؛ فإن العنصرية تبرر الوسائل من أجل غاياتها الذميمة، وتتخذ الإنسان المهيمَن عليه وسيلة لخدمة الأسياد والكبراء، وتجعل المستضعفين وطاقاتهم وعضلاتهم وملكاتهم ومواهبهم ذريعة لعلو الصفوة الظالمة والنخبة المتعالية، فالإنسان المستعبد عندهم وسيلة إلى الإنسان المستبد والمتكبر، ففي هذه العنصرية لا يُلتفت

(١) مسند الإمام أحمد، ١/٢٠٢، حيث جاء في هامشه: إن إسناده ضعيف لجهالة الشيخ من قريش الذي روى عنه بقية بن الوليد، وصححه الحاكم.

إلى مشروعية الوسائل وإنما يُنظر فقط إلى الغاية العنصرية التي يحددها أصحابها العنصريون بما يخدم مصالحهم وشهواتهم ونـــزواتهم، فالغاية العنصرية هي المحدد والحاكم والضابط، والوسائل كلها خادمة لهذه الغاية، وهذا لا وجه له في المقاصد الـــشرعية الـــتي تـــضبط وسائلها بضابط الدين والخلق والكرامة الإنسانية والعدالة والمساواة، فالوسائل منها ما هو جائز ومنها ما هو محرم، ومنها ما هو مشروع ومنها ما هو ممنوع، وهي تتحدد في ضوء مقاصدها؛ بجلب المصالح وتكثيرها أو درء المفاسد وتقليلها. و(**الوســائل لهــا أحكــام المقاصد**)، و(**الغاية لا تبرر الوسيلة**).

أما من حيث المنطلق والقصد؛ فإن العنصرية تحركها نـــزعات الأنانية والـــشعور بالتفوق الخَلقي والعرقي. كما أن العنصرية تنشطها نـــزعات الكراهية والحقد والرغبة في الانتقام والثأر من الآخر الذي لا يجد القبول من العنصريين لسبب الدين أو العرق أو اللغة أو الانتماء الطائفي والسياسي أو غير ذلك. كما أن العنصرية تحمسها نـــزعة الاستعلاء والاستبقاء والاستئثار بخزائن الأرض ومدخراتها، وهو ما يجعلها تصمم بقوة على التشبث بفكرها العنصري من أجل تحقيق مآربها ودحر خصومها من سائر بني البشر.

أما مقاصد الشريعة فمنطلقها واضح وهو النية وتخليصها من الـــشرك والكفـــر والرياء والنفاق، والقصد وسلامته من الحقد والحســـد والرغبة في التعذيب والتنكيـــل، كما أن منطلقها هو الشريعة ذاتها، فهي أصلها وأساسها، ولذلك تُبنى عليها وتُستخلص منها. ولهذا كله أثره في تصحيح المنطلق وترشيده وتهذيبه بما يقوي عناصر التكريم الإلهي للإنـــسان، وبما يقيم قواعد الأخوة والمساواة والحرية والكرامة والمنـــزلة الرفيعة في الحياة والكون.

وأما من حيث منهج الفهم والتنـــزيل، فإن العنصرية تحكمها أهواء دعاتها الذين ينسبون إلى أنفسهم التفوق والتميز والتفرد الحقوقي بلا رابط ولا ضابط. أمـــا المقاصـــد فمنهجها الضبط والتحديد والتأصيل والتقعيد، وأنها تجري على مخالفة الأهواء وملازمـــة الامتثال وترتيب قيم وقواعد العدل والمساواة والكرامة على كل ذلك.

المطلب الرابع: نظرية الحق المكتسب:

تُعد هذه النظرية إحدى النظريات الشرعية والقانونية التي يحصل بموجبها استحقاق الإنسان لحقوقه وانتفاعه بها، بموجب مبدأ الكسب ومصادره وطرقه ومجاله وغايته وتفصيله المتفاوت بتفاوت تفاصيل المذاهب الفقهية والقانونية وغيرها.

ونبين فيما يلي الحق المكتسب من حيث فكرته العامة، ومن حيث مفهومه المتعارف عليه، ومقابلته بحقوق الإنسان، وبأحكام الشريعة ومقاصدها. ويكون ذلك واردا في الفروع الأربعة الآتية.

- الفرع الأول: الفكرة العامة للحق المكتسب:

يُنسب هذا الحق إلى الكسب أو الاكتساب. ولا نرى كبير فائدة في بيان معنى الكلمتين والتفريق بينهما؛ فهذا قد يحيلنا إلى استطرادات لغوية ومعرفية كثيرة. وإنما نكتفي ببيان كون هذا الحق ينصب فيما يحصله الإنسان أو الجماعة أو الدولة من حقوق بطريق الكسب أو الاكتساب أو ما يكون في معناهما. وفكرة هذا الحق أنه لصيق بالإنسان وصفته الإنسانية وجهده وبلائه وإنتاجه ودوره في التنمية أخذا وعطاء، وتأثرا وتأثيرا. وأساس هذه النظرية قانوني واجتماعي ومدني واقتصادي وعرفي ليست له كبير علاقة بالأطروحات الفلسفية والفكرية المختزلة لأبعادها وخلفياتها وأغراضها المختلفة.

- الفرع الثاني: المفهوم المتعارف عليه للحق المكتسب:

يتحدد هذا المفهوم في ضوء الملكية وما إليها بالخصوص، ومن حيث مصادر الاكتساب وأسبابه وأنواعه ونطاقه[1]، وغير ذلك. وقد ذكر أهل الفن من علماء القانون أن الحقوق المكتسبة تشمل الحقوق العينية (الرقبة والأصول والعقارات)، وتشمل المنافع (الثمار والعوائد).

---

(١) ينظر: الحقوق العينية الأصلية، توفيق فرج، ص٢٧٩-٢٨١، ٣٢٤-٣٣١، ٣٥٦-٣٦١.

فاكتساب الحقوق العينية يكون بالإرث، والهبة بين الأحياء، وبالوصية، وبالإشغال أو الاستيلاء، وبالشفعة، وبمرور الزمن (بالإشغال أو الحيازة)، وبالإلحاق (الالتصاق)، وبمفعول العقود[1].

واكتساب حقوق الانتفاع، والارتفاق (حق المرور، وحق السقيا، وحق اغتراف المياه، وحق البناء والتعلي)؛ يكون بالتصرف القانوني: عن طريق العقد بعوض وبغير عوض، وعن طريق الوصية، مع ما يقتضيه ذلك من اتباع إجراءات محددة كالتسجيل والقيد في السجلات الرسمية...

ويكون بطريق الشفعة، وبطريق التقادم ومرور الزمن (التقادم المكسب)؛ مع ملاحظة تفاصيل السند وحسن النية وعدمها وعلاقة ذلك بمدة التقادم[2]: التقادم القصير والتقادم الطويل.

- الفرع الثالث: الحق المكتسب وحقوق الإنسان:

الحق المكتسب -وكما ذكرنا من قبل- هو الحق في اكتساب الملكية ونحوها، وبطرق ذلك وأسبابه المشروعة. وبالنظر إلى تحديد مفهوم ذلك الحق المكتسب وفكرته العامة، وكونه حقا في اكتساب الملكية ونحوها، كالارتفاق والانتفاع وغيره، وبالنظر إلى بيان مصادره وأسبابه وطرقه ونطاقه، وبالنظر إلى تقييده بجملة الأنظمة والإجراءات المتبعة في تحصيله وإعماله؛ فبالنظر إلى ذلك كله؛ فإن الحق المكتسب معدود من قبيل حقوق الإنسان في الموضوع الذي يتناوله وفي المجال الذي يتطرق إليه. فحق اكتساب العقار -على سبيل المثال- يحصل معه حق الإنسان في الملكية وفي التصرف فيها واستثمارها والتنازل عنها وغير ذلك. ثم إن إرجاع الحق المكتسب إلى العمل القانوني أو العرفي

(١) الحقوق العينية الأصلية، توفيق فرج، ص٣٦٥-٣٦٦.

(٢) تكلم الفقهاء عن هذه المدة بتفصيلات تراوحت بين ١٠ و١٥ و٣٠ سنة، وفق اعتبارات سلامة النية وسوءها، واعتبارات سبب التقادم المكسب كالميراث، وغير ذلك.

أو الزمني هو شكل من أشكال التنظيم البشري والتأسيس القانوني والحقوقي الذي شُرع من أجل الاستحقاق والاستئثار وتحقيق العدالة. والحكم على تفاصيل الحقوق المكتسبة ومناطاتها ومدركاتها القانونية والعرفية والزمنية والواقعية والسياقية؛ يتحدد في ضوء كل ذلك، ويُبنى على الحكم على أصلية هذه المناطات والمدركات، فقد يكون الحق المكتسب الفلاني مشوبا بانتهاك حق إنساني؛ إذا كان -مثلا- مبنيا على عرف فاسد أو غش في الوثائق أو تحايل في التعامل أو اعتماد الذرائع والتبريرات، أو غير ذلك.

ويتحدد الحكم على الحق المكتسب -كذلك- بناء على نوع النظام القانوني والاجتماعي والقضائي الذي ينشأ فيه هذا الحق ويُكسب. وعلى أي حال، فالحق المكتسب معدود -من حيث الجملة- ضمن الحقوق الإنسانية الاقتصادية والمادية والاجتماعية المهمة، والحاجة إليه ماسة لإقامة النظام وتنظيم التعامل وتشجيع الاختصاص والاستثمار والاستحقاق.

- الفرع الرابع: الحق المكتسب وأحكام الشريعة ومقاصدها:

النفس الإنسانية لها ما كسبت. وقد تحدث علماء الشريعة عن الكسب الحلال والمشروع، وعن طرق الامتلاك والاستحقاق. وفصلوا أحكام الكسب، ككسب الربح والأجر. ومما ذكروه كنظائر للقانون: حق الاكتساب بالشفعة والميراث والوصية والهبة والصدقة، وكحق الارتفاق بأنواعه، كحق المرور والتعلي والشرب، فضلا عما تحدثوا عنه بشأن الملكية الخاصة وبشأن حدودها وآدابها وأحكامها وضرورتها الاقتصادية والاجتماعية[1] والأمنية. وفضلا كذلك عما أوردوه من أحكام قد روعيت فيها الأعراف الحسنة والشروط الرضائية والصيغ الاتفاقية بين المتعاملين. فضلاً -كذلك- عن بعض التنبيهات التي تشجع على الإنتاج والإحياء، كما جاء في حديث جابر بن عبد الله،

---

(١) الحقوق العينية الأصلية، توفيق فرج، ص٤١-٤٢.

رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ، وَمَا أَكَلَتِ الْعَافِيَةُ، فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ**»[1].

ويحظى موضوع الحق المكتسب بعناية فائقة في علم مقاصد الشريعة الإسلامية، من حيث نوط هذا الحق بمقاصد الشرع ومراد الشارع ومقاصد المكلف، ومن حيث تنزيل قواعد ذلك كله على أي حق مكتسب، كتنزيل قواعد جلب المصالح ودرء المفاسد، وتقديم الأهم والأَوْلى من المصالح، واختيار أفضل الوسائل لأفضل الحقوق المكتسبة، ونفي حيل الناس وذرائعهم وأمزجتهم في تحصيل الحقوق وكسبها، والكسب بطريق الجبر والتعويض والضمان، وغير ذلك مما تناولته المقاصد الشرعية تجاه تقرير الحق المكتسب الجائز والعادل.

وبعد أن بينا نظريات الحق المذكورة، نخلص إلى مفهوم الحرية والمسؤولية باعتبارهما شديدي الارتباط بموضوع حقوق الإنسان وموضوع مقاصد الشريعة، ومن أوجه هذا الارتباط اعتبار الحرية المسؤولة حقاً إنسانياً ومقصداً شرعياً، وفق تحرير ذلك المصطلح وتحقيق مسماه وتفصيل عناصره ومراعاة سياقه ومقامه. وهو ما نبينه في المبحث الرابع الموالي.

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في عمارة الأموات، حديث رقم (١٤٥٦)، بلفظ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ. وَلَيْسَ لِعِرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ». قَالَ مَالِك: «وَالْعِرْقُ الظَّالِمُ كُلُّ مَا احْتُفِرَ أَوْ أُخِذَ أَوْ غُرِسَ بِغَيْرِ حَقٍّ». موطأ مالك بن أنس بشرح تنوير الحوالك، جلال الدين السيوطي، ص٦٧٨؛ وأخرجه أحمد في مسنده، وجاء في هامش التحقيق أن إسناد الحديث صحيح على شرط الشيخين، مسند الإمام أحمد، ٨/٢٣؛ وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في إحياء الموات، رقم ٣٠٧٣.

والعافية والعافي: كل طالب رزق من إنسان أو بهيمة أو طائر. مسند الإمام أحمد، ٨/٢٣.

المبحث الرابع
مفهوم الحرية والمسؤولية

مقدمة المبحث:

يتناول هذا المبحث مقولة الحرية والمسؤولية في ارتباط أحدهما بالآخر، وأثر ذلك في تقرير الحرية المسؤولة المنضبطة التي تُراعى فيها مختلف حقوق الناس، والتي لا تقوم فيه الحرية الذاتية على حساب حرية الآخر، ولا يطغى فيها معنى الحرية على معنى المسؤولية. وفيما يلي من البيان نورد تعريف الحرية وتأصيلها، وموازن تلك الحرية والمسؤولية بحقوق الإنسان، وبالشريعة الإسلامية، ومقاصدها. وهو ما يتبين في المطالب الأربعة الآتية.

المطلب الأول: تعريف الحرية وتأصيلها:

الحرية كلمة قديمة قدم الإنسانية. وهي تعني تمكين الإنسان من ممارسة حقوقه المعنوية والمادية دون الإضرار بغيره[1]. وتقابلها كلمة المسؤولية. وهما معا يؤسسان لثنائية الحق والواجب، إذ الحرية حق الاختيار والمسؤولية واجب الانضباط في الاختيار. وكل حق يقابله واجب، وكل واجب مُواجَه بحق.

ويُضاف إلى هذا التقابل، مضمون كل منهما هذا المضمون الذي يحدد طبيعة الحقوق الإنسانية ومدى تحصيل الإنسان لها وتفعيلها في واقعه ومحله وبيئته ومحيطه. ومن هنا يمكننا القول بأن الحرية -وإن كانت تفيد معنى الاختيار والترجيح- إلا أنها مختلفة الأعمال التي يُقدم عليها الإنسان الحر من حيث صلاحها وفسادها وخيرها وشرها، وفق المرجعيات الفكرية المتبعة وحسب سياقات الواقع وتفاعلات المجتمع. كما أنها تختلف

---

(١) الأبعاد الإنسانية للمقاصد الإسلامية، إبراهيم المهنا، ص٥٣٩.

-بناء على ذلك- في نتائجها ومحصلاتها. فالحرية في بلاد الغرب ليست هي نفسها في بلاد الشرق، وحرية الحاكم ليست هي حرية المحكوم، وحرية الجماعة ليست هي حرية الفرد، فالأمر مختلف ومتباين. ولذلك وجب تحرير المقال وتصحيح الأعمال بحسب التفاصيل والحيثيات. ويجب مع ذلك تقرير المبدأ العام للحرية باعتبارها صفة أو قاعدة من قواعد الإنسانية في عيشها وتعاملها. وهو الأمر الذي قرر فيه جموع البشر وخبراؤهم أن الحرية مبدأ إنساني أصيل، أو أنها صفة الإنسان وفطرته؛ فالإنسان يولد حرا، ويعيش حرا، ويقيم حياته كلها على أساس حرية التصرف والإنتاج والإبداع. ومن هنا، تحدث أهل الفكر والعلم عن حرية العمل والملكية والتنقل، وحرية تكوين الأسرة وإيجاد الأولاد وإقامة الروابط الأسرية والقبلية والاجتماعية، وحرية الفكر والعقيدة والرأي والانخراط في المنظمات والجمعيات، وحرية الترشيح والانتخاب والمشاركة في الحياة السياسية.

المطلب الثاني: الحرية والمسؤولية وحقوق الإنسان:

بين الكلمات الثلاث الاتفاق والاختلاف والتقارب والتداخل. وهذا مقرر بحسبه وحيثيته ومنطلقه. وبعض فقهاء القانون لم يفرقوا بين الحرية والحق، وأنهما بمعنى واحد، وأنه لا أثر للتفريق بينهما. وأن الإنسان لا يستطيع التمتع بحق وممارسته، إلا إذا كان حرا في تحصيل هذا الحق. ومن هنا جاء وصف الحرية بأنها السبب في انتشار الحقوق[1]، وجاء تعريف الحرية المدنية بأنها: الحق في فعل كل ما لا يحرمه القانون، وجاء تعريف الحرية القانونية بأنها: إمكان اكتساب الحقوق[2].

وفي المقابل ذهب عدد من فقهاء القانون إلى التفريق الدقيق بين معنى الحرية ومعنى الحق، وذلك فيما يلي:

---

(١) الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبة، ص٤٤.

(٢) الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبة، ص٤٥.

- أن الحـــق قائم على الاستئثـــار الواقع على محل محدد أو قابل للتحديد، والحرية لا تقوم على الاستئثار الفردي، فهي أوضاع لا تتقيد بمسلك معين يجب اتباعه، كحريـــة العقيدة والرأي والاجتماع.

- أن الحق له صفة الخصوصية، والحرية لها صفة العمومية على وجـــه الإطـــلاق، فالناس كلهم سواء في الاختصاص بعد توجه الإرادة إليه.

- أن الحـــق يستنـــد إلى قانون محدد يخص الواقعة القانونية المعينة، والحرية تستند إلى محض المبادئ العامة. ومثال ذلك: أن كل الناس يعرفون أنهم يملكون حرية التملـــك، ولكن إذا أراد أحـــد تنفيذ هـــذه الرغبة في امتلاك عقـــار، فلا بد له من نص قـــانوني يمكنه من التملك[1].

- أن الحق يرد بعد الحرية، فالحرية تكون مقدمة للحق وطريقا مؤدية إليه، ومن هنا فقد قيل: الحرية مكنة للحصول على الحق بالمعنى الاصطلاحي[2].

وما يُقال في علاقة الحق بالحرية، يُقال -كذلك- في علاقة الواجب بالحرية، ولكن من جهة التقابل، بناء على تقابل الحق والواجب، وهذا ينطبق على رأي من لم يفرق بين الحق والحرية، أو الرأي الذي وقـــع فيه التفريق. فالواجـــب يكون رديفا للحريـــة مـــن جهة كونه حقا للإنسان الذي يكون له في مقابل واجب على إنسان آخر، كـــصاحب العقار الذي يبيع عقاره، فهو حر في بيعه، وله الحق في فعل البيع أو عدم فعلـــه قبـــل أن تتوجه إرادته وإرادة المشتـــري إليه، فإذا توجهت الإرادة وصـــدر الإيجاب والقبـــول؛ أصبح البائع مطـــالبا بواجب البيع وتسليم العقار إلى المشتري، فحق البائع يقابله واجبه، أو حق البائع يقابله حق المشتري، وهكذا تكون العلاقة التقابلية التلازميـــة بـــين الحـــق والواجب لكل منهما.

---

(١) الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبة، ص٤٥، ٤٦، ٤٧.

(٢) الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبة، ص٤٧.

وعلى أي حال، فإن الحرية كفيلة بتحقيق حقوق الإنسان، وهي المقدمة أو السبب إلى تحصيل كل ذلك. وبقدر اتساع دائرة الحرية وشمولها لمجالات الحياة الإنسانية؛ تكون طريقا إلى تكثير الحقوق الإنسانية وتوسيعها وحمايتها، على صعيد الأفراد والجماعات والدول.

المطلب الثالث: الحرية والمسؤولية من منظور الشريعة الإسلامية:

لم يرد لفظ الحرية في القرآن الكريم، وإنما وردت بعض ألفاظه المتصلة به[1]. ومن مجموع هذه الألفاظ ومحاملها ودلالاتها تقرر معنى الحرية والمسؤولية، وتقرر مجموع قواعدهما وضوابطهما.

والحق الذي يُصار إليه، أن صفة أو مبدأ الحرية في الشريعة الإسلامية صفة أصيلة ومبدأ عظيم، توالت نصوص وأحكام وشواهد على تقريره وتفعيله. ولعل المقام لا يسمح بالتفصيل والتحليل؛ خشية الإطالة والاستطراد. ويمكن أن نكتفي بالإحالة على النصوص الشرعية والأقوال المأثورة[2] التي دلت على أصالة الحرية الإنسانية، سواء باعتبارها فطرة الإنسان أو خاصيته الأساسية أو سمته التي لأجلها كرم وكلف وسخر له ما في السماوات والأرض، أو باعتبارها أحكاما شرعية (تكليفية ووضعية) قد بُنيت على الاستطاعة والقدرة والاختيار، أو باعتبارها قد آلت إلى قواعد وضوابط عن طريق الاستقراء، كقاعدة (التكليف بما يُطاق)، و(لا واجب مع العجز ولا حرام مع

---

(١) كلفظ الحر وهو ضد العبد، في قوله تعالى: ﴿كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد﴾ (البقرة:١٧٨).

ولفظ التحرير في قوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة...﴾ (النساء:٩٢). وتحرير الرقبة: عتقها. ولفظ «محررا» ...، ينظر: الإسلام وحقوق الإنسان، طبليه، ص٥-٦.

(٢) من ذلك: قول عمر ابن الخطاب: «بم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا». أي بأي مسوغ ومبرر استعبدتم الناس. ينظر: منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، المتقي الهندي، ٥٧٧/٤، فصل: فضائل الفاروق، نقلت من مقاصد ابن عاشور، من كلام المحقق الميساوي، ص٣١٠.

الضرورة)، وقاعدة البراءة الأصلية. كما يمكن إضافة الإحالة على شواهد السيرة وأحداث التاريخ ومتفرقات الوقائع والأحوال الدالة في مجملها على أصالة مبدأ الحرية والمسؤولية بمنهج معلوم ومتوازن ومنضبط.

المطلب الرابع: الحرية والمسؤولية من منظور مقاصد الشريعة:

تجلت العناية بالحرية والمسؤولية في علم مقاصد الشريعة على مستويات عدة، تفاوت أهل العلم في بيانها وتحليلها، كما وكيفا، تصريحا وتلميحا، واعتدادا واستشهادا، وغير ذلك. ولعل أبرز هذه المستويات:

-**اعتبار الحرية كلية مقاصدية بعينها،** ومقصدا عاليا يرقى إلى درجة الغايات العليا أو الكليات الخمس. وإفرادها بالذكر ككلية سادسة، يأتي ليقرر مشروعيتها الأصيلة المبثوثة في نصوص الشرع وأحكامه وتوجيهه، ويأتي ليعطيها عناية خاصة من حيث استحضارها وإفرادها بالذكر وبيان أهميتها وتفصيل كيفياتها وتحقيق ضماناتها.

– **اعتبار الفطرة**[1] **والمساواة**، والمقاصد العامة والخاصة، والضروريات والحاجيات والتحسينيات الوعاء النظري والمضمون الحقيقي لتحقيق الحرية وتفعيلها. ومعلوم أن الكليات الخمس لن يحققها الإنسان الفاقد للحرية أصلا، إذ الحرية هي المدخل لحفظ دينه وحفظ نفسه وغيره، ولذلك فهي أمر حقيقي أو شرط لازم للمحافظة على هذه الكليات.

ومعلوم كذلك أن الحريات المأذون فيها تعد من المقاصد، وأن منعها يترتب عليه إيقاع العامة في المشقة والحرج، وقد يترتب على منعها الإخلال بالضروريات[2]. كما أن

---

(١) من ذلك ما ذكره ابن عاشور من أن الفطرة هي الوصف الأعظم للشريعة. مقاصد الشريعة، ابن عاشور، تحقيق الميساوي، ص١٩٧.

(٢) الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبة، ص٤٢.

مدلول الحريات العامة أو الحريات السياسية قد يفيد المصالح الضرورية أو الحاجية بحسب أنواعها وآثارها ومتعلقاتها.

- **اعتبار الحرية أداة لجلب المصالح ودرء المفاسد**، فالحرية -وكما يعرفها بعض أهل الفكر- بأنها المكنة العامة التي يقررها الشارع للأفراد، بحيث تجعلهم قادرين على أداء واجباتهم واستيفاء حقوقهم، واختيار ما يجلب المنفعة ويدرأ المفسدة دون إلحاق الضرر بالآخرين[1].

- **اعتبار لفظ البراءة أحد التعبيرات الدالة على مضمون الحرية**، فقد استخدمها الشاطبي[2] ووصفها بأنها هي «الأصل»، والبراءة في السياق بمعنى «الحرية»، أو بمعنى غير بعيد عنه. ومجال البراءة هو الأوسع لأنه هو الأصل، وأن ما يرد عليه من تقييد يجب أن يكون في أضيق الحدود[3]. وقال طبلية: «ما نقلته عن الشاطبي فيما تقدم -ومثله كثير- في غنى عن التعليق. وهو واضح الدلالة على أن «الحرية» هي الأصل»[4].

كما أن التناول المقاصدي للحرية يأتي جنبا إلى جنب مع المسؤولية، وذلك للتلازم بينهما، وعلماء المقاصد يحققون ذلك من خلال ما أوردوه من قواعد أساسية تحكم الحرية باعتبارها مقصدا، أو وسيلة، أو قصدا باطنيا، أو مآلا فعليا، وتضبطها وتقيمها على ميزانها المضبوط وآلياتها المحددة. ومن أبرز ذلك: تقريرهم لمقاصد المكلف التي ينبغي أن تطرد منها الأهواء والنزوات، وأن يُلتزم فيها بمقصود الشارع ومراده في التكليف والكيفية الصحيحة للعمل، إذ حرية المكلف لا تعني تحرره من كل ذلك أو بعضه، أو تعسفه في استعمال الحرية بما يفضي إلى الإضرار بالغير.

---

(١) الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبة، ص٤١.
(٢) في الموافقات، للشاطبي، ج١، في المسألة العاشرة: يصح أن يقع بين الحلال والحرام مرتبة العفو...
(٣) الإسلام وحقوق الإنسان، طبلية، ص٣١٣-٣١٤.
(٤) الإسلام وحقوق الإنسان، طبلية، ص٣١٥.

المطلب الخامس: الحريات الأساسية:

تراوحت عبارة الحريات الأساسية بين الاصطلاح العلمي والقانوني وبين الاستعمال اللغوي العام، وذلك بحسب الجهة المستعملة وخلفيتها ومنهجها، والغالب أنها عبارة دالة على تحديد الحريات اللازمة لكل إنسان، ولذلك عُبر عنها بالحريات الأساسية للدلالة على أنها أساس تقوم عليه حياة الإنسان، وبفقدانها تُفقد حياته أو تُصاب بالحرج الكبير والمشقة العظمى. وسائر الدساتير والقوانين والاتفاقيات الوطنية والعالمية تنص عليها وتكفلها. وهي بحسب الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان وبروتوكولاتها: الحق في الحياة، الحق في الحرية والأمن، والحق في قضاء عادل، والحق في احترام الحياة الخاصة والأسرية والمسكن والمراسلات، وحرية الفكر والعقيدة والديانة، وحرية التعبير، وحرية الاجتماع وتكوين الجمعيات والانضمام إلى النقابات، والحق في التزوج وتكوين الأسرة، والمساواة في الحقوق والواجبات بين الزوجين، والحق في الملكية، والحقوق المتعلقة بالتعليم، والحقوق الانتخابية، وحرية التنقل واختيار محل الإقامة، والحق في ترك أي بلد بما في ذلك بلده، ومنع التعذيب والعقوبة أو المعاملة غير الإنسانية أو المُهينة، ومنع عقوبة الإعدام، ومنع الرق والعبودية والعمل الشاق، وعدم رجعية القوانين العقابية، وعدم طرد أو ترحيل الرعايا، وعدم الطرد الجماعي للأجانب(١).

هذا هو بعض التنصيص على الحريات الأساسية، والموضوع فيه تفاصيل كثيرة، من حيث تعداد هذه الحريات وترتيبها والتعليق عليها ومناقشتها وتقويم تطبيقها، وغير ذلك. كما أنها مدروسة من وجهة نظر الشريعة الإسلامية وأحكامها ومقاصدها، من حيث إجراء المقارنة وبيان أوجه الاتفاق والاختلاف. ومعلوم أن بعض هذه الحريات معارض لبعض للشريعة، كمنع عقوبة الإعدام، كما أن تفاصيل هذه الحريات وآلياتها وكيفياتها، فيه كلام وتحقيق.

---

(١) قانون حقوق الإنسان، الشافعي بشير، ص٣٠.

وفي ختام هذا المبحث يمكن القول بأن الحرية والمسؤولية تمثلان حيزا نظريا كبيرا لحقوق الإنسان ومقاصد الشريعة. ومرد ذلك أمران اثنان:

- **الأمر الأول:** اعتبار الحرية المسؤولة حقا إنسانيا مكفولا، سواء أقلنا بأن هذا الحق اسم جامع لتفاصيل الحقوق والمكاسب المستحقة للإنسان أم قلنا بأنه وسيلة إلى الاستحقاق والاستئثار أم إطارا شاملا ومستغرقا للحقوق ذاتها وأسباب تحصيلها وغير ذلك.

- **الأمر الثاني:** اعتبار الحرية المسؤولة مقصدا شرعيا مرعيا، سواء أقلنا بأن هذا المقصد يكون كلية سادسة تنضاف إلى الكليات الخمس المعروفة، أم قلنا بأنه مقصد يتداخل ويتكامل مع المقاصد الأخرى على مستوى المدلول والتمثيل والمجال والتأثير.

وفي المبحث الخامس الموالي نبين مفهوم حقوق الله وحقوق الناس؛ باعتبار اندراج ذلك ضمن المفاهيم الكبرى لنظرية الحق، وباعتبار أثر ذلك في تصحيح المفاهيم وضبط الاستحقاق وتحقيق العدالة والكرامة برؤية علمية دقيقة ومنهج واضح وسديد.

المبحث الخامس

مفهوم حقوق الله وحقوق الناس

مقدمة المبحث:

يشكل مفهوم حقوق الله تعالى وحقوق الناس أحد أبرز المفاهيم الإسلامية المتعلقة بالإنسان وحقوقه ورسالته. وقد حظي بأقدار عالية من النظر والتحقيق والتمثيل والتنزيل على مستويات علمية واجتهادية وعملية شرعية وقانونية وحضارية كثيرة. وفيما يلي نبين التأطير الشرعي لمقولة حقوق الله وحقوق الناس، وشمول مقولة حقوق الله تعالى وحقوق الناس لكافة الحقوق الإنسانية والكونية، وتعريف حقوق الله تعالى ومميزاتها، وتعريف حقوق الناس ومميزاتها، وحقوق الله وحقوق الناس ومقاصد الشريعة. وكل ذلك يرد في المطالب الخمسة الآتية:

المطلب الأول: التأطير الشرعي لمقولة حقوق الله وحقوق الناس:

يأتي بيان العلماء المسلمين لمقولة حقوق الله تعالى وحقوق الناس ليغطي حقيقة الحقوق الإنسانية وكافة عناصرها ومجالاتها وضوابطها، أو ليشكل إطارا شرعيا مرجعيا لقضية هذه الحقوق ومفرداتها ومتطلباتها، على صعيد الفقه والأصول والمقاصد وغيرها من معارف الشرع العقدية والتفسيرية والحديثية.

فعلى صعيد الفقه نظر الفقهاء إلى هذه الحقوق على أنها تسري في أقسام الفقه وأبوابه ومسائله وفروعه. وعلى صعيد الأصول نظر الأصوليون إلى هذه الحقوق على أنها تصدر من جهتين، جهة الشارع وجهة المكلف، فكأنهم اعتبروا بمبدأ التكليف الشرعي

والخطاب الشرعي (الحاكم والحكم والمحكوم عليه «المكلف» والفعل المحكوم به)، ولذلك ذكروا أن هذه الحقوق نوعان: حقوق لله تعالى وحقوق للناس[1].

أما على صعيد المقاصد فقد تأسس النظر على استغراق هذه الحقوق لمجمل مقاصد الشرع وأسراره. ولذلك تعددت عبارات علماء المقاصد في تقرير هذه الحقوق وتفاوتت مستويات بيانها، ومن ذلك تعبيرهم عن الحقوق الإنسانية بعبارة الكليات الخمس، التي قالوا بأنها مستغرقة لحقوق الله وحقوق الناس، وفقا لحقيقة كل من النوعين للحقوق، فالكليات تكون حقوقا لله باعتبار أنها مصالح عامة أو حقوقا عامة، وتكون حقوقا للناس باعتبار أنها مصالح خاصة أو حقوقا خاصة، وتكون مشتركة بين الحقين، بناء على مراعاة اعتبارات معينة استند إليها أصحابها في البيان والتنويع وترتب الأثر وإجراء المقارنة وغير ذلك.

والمهم أن مقولة حقوق الله وحقوق الناس عُدت إحدى المقولات الهامة في تقرير هذه الحقوق، مع ما لاحظناه من الأصعدة الثلاثة لتناولها، الصعيد الفقهي والأصولي والمقاصدي، ومع ما يلزم اعتباره في هذا السياق، وهو شمول المفهوم والمميزات لكلٍّ من النوعين؛ حقوق الله وحقوق الناس. وهو ما نورده فيما يلي بيانه:

المطلب الثاني: شمول مقولة حقوق الله تعالى وحقوق الناس لكافة الحقوق الإنسانية والكونية:

هذا الشمول منهجي ومعرفي، فالشمول المنهجي تمثل في استعمال كافة الأساليب والأدوات البيانية في دراسة هذه الحقوق وبيانها وتقريرها، ومن ذلك -وكما ذكرت- استعمال الأسلوب الفقهي في عرض الأحكام وتفصيل الفروع وتبليغ الفتاوى الحقوقية، واستعمال الأسلوب الأصولي في عرض الحقوق وفقا لقواعد التكليف العامة وجهات

---

(١) يقسم العلماء الأصوليون الحقوق -بحسب الجهة التي لها الحق- إلى قسمين: حقوق لله تعالى وحقوق للناس.
وهو تقسيم ثنائي في مجمله، غير أنه في التفصيل يؤول إلى أربعة أقسام:
حقوق خالصة لله تعالى.
حقوق غالبة لله تعالى: وهي الحقوق التي يجتمع فيها الحقان، ويكون حق الله غالبا، كحد القذف.
حقوق خالصة للناس.
حقوق غالبة للناس: وهي الحقوق التي يجتمع فيها الحقان، ويكون حق الناس غالبا، كحد القصاص.

الحكم الشرعي (الحاكم، والمحكوم عليه...)، واستعمال الأسلوب القواعدي الذي عُني بعرض القواعد والضوابط الفقهية المتصلة بالحقوق، واستعمال الأسلوب التفسيري والتحديثي وتحليل السيرة النبوية، وغير ذلك.

أما الشمول المعرفي لمقولة الحقوق فيُراد به استغراق كافة الحقوق الإنسانية والكونية، والحقوق الإنسانية هي حقوق الناس أو المصالح والمنافع العائدة على هؤلاء بموجب تقرير هذه الحقوق، أما الحقوق الكونية فهي حقوق غير الناس، كحقوق الملائكة والجن والحيوانات[1] والجمادات، فهذه الحقوق لها مكانتها في شرع الله وفي نصوصه ومقاصده، وقد احتُفي ببيانها في عدة مظان معرفية، وبمستويات متفاوتة في حجمها وأسلوبها وسياقها. وهي ترجع إلى النوعين المذكورين (حقوق الله تعالى وحقوق الناس) أو إلى أحدهما؛ بحسب مدلول ذلك واعتباره وحيثيته ومآله ومقصوده، فحقوق الملائكة تعود إلى حقوق الله، ولذلك اعتبر الإيمان بهذه المخلوقات وعدم سبها وحسن الأدب معها ركنا من أركان العقيدة، وكذلك حقوق الحيوانات؛ فإنها تعود إلى حق الله تعالى إذا أخذنا بعين الاعتبار مجموع النوع الحيواني وافتقار الإنسان إليه، ضروريا وحاجيا وتحسينيا، كما أنها تعود إلى حقوق الناس إذا أخذنا بعين الاعتبار آحاد الأفراد واختصاصهم بحق الاستفادة من الحيوان وفقا لتوجيه الشرع في ذلك. وحقوق البيئة تعود إلى حقوق الله باعتبار مبدأ إعمار الأرض وإصلاحها والانتفاع بها، وتعود إلى حقوق الناس باعتبار الملكيات الخاصة والاختصاصات الفردية المسلطة على الأجزاء الخاصة من البيئة، كالحدائق المنزلية وأفنية الدور وشوارع الحارة، فهذه منافع بيئية خاصة تعود على

---

(١) ممن ذكروا حقوق الحيوانات العز بن عبد السلام، فجاء في كلامه: أن ينفق عليها نفقة مثلها ولو زمنت أو مرضت بحيث لا ينتفع بها، وأن لا يحملها ما لا تطيق، ولا يجمع بينها وبين ما يؤذيها من جنسها أو من غير جنسها بكسر أو نطح أو جرح، وأن يحسن ذبحها إذا ذبحها، ولا يمزق جلدها ولا يكسر عظمها حتى تبرد، وتزول حياتها، وأن لا يذبح أولادها بمرأى منها، وأن يفردها، ويحسن مباركها وأعطانها، وأن يجمع بين ذكورها وإناثها في إبان إتيانها، وأن لا يَحذف صيدها، ولا يرميه بما يكسر عظمه، أو يؤذيه بما لا يحلل لحمه. قواعد الأحكام، ص٢٤٠، وشجرة المعارف، /١٦٨، نقلت عن مقاصد الشريعة عند الإمام العز، عمر بن صالح بن عمر، ص٢٦٩.

بعض الأفراد وبعض الفئات، ولكنها تعود بمجموعها على الكافة والعامة أو الأغلب والأكثر. والمهم -وكما أشرنا- أن الحقوق يتداخل فيها الحقان، ويكون أحدهما أغلب من الآخر، ولذلك يُعتبر ويُرجح، ويبقى للآخر أثره في اختصاصه ومجاله.

وهكذا يجري تصنيف الحقوق الكونية وتنسيبها ضمن النوعين المذكورين والمعروفين (حقوق الله وحقوق الناس) وفقا لاعتبار ذلك وداعيته وغايته. وربما يكون من المفيد إبراز حقوق الحيوان أو حقوق البيئة -مثلا- إذا لاحظنا أهمية إبراز ذلك في المحافل العالمية، إقناعا بالفكرة الإسلامية، أو مسايرة لمصطلح حديث واهتمام معاصر، أو إثباتا للسبق والفضل، أو تنبيها على خطر داهم بموجب التجارب الوراثية التي تهدد سلامة البيئة والثروة الحيوانية.

المطلب الثالث: تعريف حقوق الله تعالى ومميزاتها:

حقوق الله هي اللازمة له على عباده[1]، وهي عبادته وطاعته. أو هي: كل ما ليس للعبد إسقاطه[2].

أو هي التي يقصد بها تحقيق النفع العام[3].

وتنسب هذه الحقوق إلى الله تعالى لعظم خطرها، وشمول نفعها، ولتعلقها بالمصلحة الإنسانية العليا. وحق الله شرع دائم لا يتعلق بفئة دون أخرى[4]. ومن أمثلتها: الإيمان والإسلام وإقامة الصلاة.

فحقوق الله تعالى دائرة بين ثلاثة معان أساسية، وهي إضافتها إلى الله تعالى، وتعلقها بالنفع العام، وعدم إسقاطها.

ومميزاتها، أنها:

---

(١) تهذيب الفروق، محمد علي المالكي، ١/١٥٨.

(٢) الفروق، القرافي، ١/١٤١.

(٣) تعريف بحقوق الإنسان، رمزي دراز، ص٣٥.

(٤) مقاصد الشريعة عند الإمام العز، عمر بن صالح بن عمر، ص٢٦٣.

- **تُنسب إلى الله تعظيمـــا ومهابة، ولا تُنســـب إليه انتفاعا واستفادة، فالله تعالى لا يلحقه النفع منها.**

- **أنها خالصة أو غالبة،** وهذا المعنى يذكره بعض العلماء لإبداء الفرق بين الخالصة والغالبة، ولترتيب أثر ذلك في الإسقاط والتنازل والصلح والإبراء. ولذلك يُقـــال بـــأن «**العبرة في الحقوق الغالب فيها**». فيُحكم على الحقوق بأنها لله تعالى إذا كان الغالب فيها الصالح العام أو النظام العام.

- **أنه لا يجوز إسقاطها** بعفو أو صلح أو إبراء[1].

- **أنه يُطـــالب بـــها ويُدافـــع عنها العامة والخاصة؛** الجمهور والهيئة الحاكمـــة وأهل الحسبة...

- **أن استيفاء العقوبة** العامة تكون للحاكم.

المطلب الرابع: تعريف حقوق الناس ومميزاتها:

هي ما ثبت للإنسان على غيره، أو هي: ما تتعلق بها مصلحة خاصة، أو هي الأمور التي تتحقق بها مصالح الناس[2]، كمصلحة كل أحد في داره وعملـــه وزوجتـــه وولـــده ومتاعه، ويسمى بالحق الخاص[3].

ومميزاتها، أنها:

- **حقوق الناس منهـــا ما يقبل الإسقاط والعفـــو والإبراء والصلح**[4]. ومنـــها ما لا يقبل، كالسرقة صونا للمال، والزنا صونا للنسب، والقذف صونا للعرض. ولا يُعتبر برضا المُسقـــط ولا يُنفـــذ[5]. والعلماء قد فصـــلوا هذا الأمر، وقـــد جـــرى بينـــهم الاختلاف في الإسقاط.

---

(١) الحقوق والحريات في الإسلام، أحمد فرّاج، ص١٢٦.

(٢) تعريف بحقوق الإنسان، رمزي دراز، ص٣٦.

(٣) الحقوق والحريات في الإسلام، أحمد فرّاج، ص١٢٦.

(٤) تعريف بحقوق الإنسان، رمزي دراز، ص٣٦.

(٥) الحقوق والحريات في الإسلام، أحمد فرّاج، ص١٢٦-١٢٧.

- **حقوق الناس لا تخلو من الطاعة والامتثال**، وهذا هو حق الله تعالى، وتفصيل هذا وارد في كلام العلماء في قصد المكلف وارتباطه بالتعبد.

- **حقوق الناس لا تخلو من النفع العام**، إذ في حفظ حقوق الناس حفظ لحقوق العامة أو لحقوق الله تعالى، ومثاله: حفظ حق الزوجية والبنوة، وحفظ العرض والمال الخاص؛ يؤدي إلى حفظ النظام العام أو حقوق الله تعالى.

المطلب الخامس: حقوق الله وحقوق الناس ومقاصد الشريعة:

ذكرت من قبل أن علماء المقاصد قد أقاموا تناولهم لهذه الحقوق على اعتبار المقاصد ومراعاتها. وهو ما نحققه فيما يلي:

- **استعمال عبارة الحقوق للدلالة على المصالح والمنافع**، فقد نظروا إلى أن هذه الحقوق هي نفسها المصالح التي يريدها الشارع، أو أنها الوسائل الموصلة إلى هذه المصالح. ذكر القرافي أن حق العبد مصالحه[1]. وذكر التفتازاني في شرح التلويح[2] أن حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير.

- **اعتبارهم أن إقرار الحقوق داخل في فعل الحسنات**، وأن تضييع الحقوق داخل في فعل السيئات، وأن الحسنات طريق إلى المصالح، وأن السيئات طريق إلى المفاسد، فالإسلام يريد المصالح ولا يريد المفاسد، وهو ما يستلزم القول بأن الإسلام يريد إقرار الحقوق ولا يريد تضييعها.

فالحقوق إما فعل للحسنات أو كف عن السيئات. فالأولى بالمرء أن لا يأتي في أقواله وأعماله الظاهرة والباطنة إلا بما فيه جلب مصلحة عاجلة أو آجلة، أو درء مفسدة عاجلة أو آجلة...[3].

---

(١) شرح تنقيح الأصول، ص٩٥. والفروق، القرافي، ١/١٤٠.

(٢) شرح التلويح، التفتازاني، ٢/١٥١.

(٣) مقاصد الشريعة عند الإمام العز، عمر بن صالح بن عمر، ص٢٦٨.

- **جمعهم بين الإطلاق الفقهي والأصولي لمقولة الحقوق**، وإن كانوا يميلون أكثر إلى الإطلاق الأصولي الذي تناول الحقوق من حيث الجهتين (حقوق الله وحقوق النـــاس). وميلهم إلى الإطلاق الأصولي يغلب عليه الجانب المنهجي النظري الــذي عُــرف بــه الأصوليون، بخلاف الفقهاء الذين اتسم منهجهم -في الأغلب- بالتفريع جريا على عادتهم في تفصيل الأحكام وبيان الفروع. وعلماء المقاصد قد قرروا البعد المقاصدي لهذه الحقوق (سواء باعتبارها مصالح في نفسها أو وسائل إليها)، وبنوها على إطلاق الأصوليين من جهة تقسيمها إلى حقوق لله تعالى، ويرادفها المصالح العامة، وإلى حقوق للناس، ويرادفها المصالح الخاصة. وذلك لأن حقوق الله تمثل المصالح العامة، وحقوق العباد تمثل المصالح الخاصة[١].

- **اعتبار حقوق الله وحقوق الناس مفضية إلى تحقيق مصـــالح الناس**، فحقـــوق الله تعالى يعود نفعها على الناس. وإضافتها إلى الله تعالى يشعر بعظمتها ومهابتها، ويـــأتي ليقوي هذه الحقوق ويقوي مصالحها المترتبة عليها، ويعطيها طابع الثبات وعدم الإسقاط. وحقوق الناس يعود نفعها -كذلك- على الناس، لتعلقهم بها وحرصهم عليها ومباشرتهم لنيل منافعها.

- **تفصيل مضمون مقولة حقوق الله تعالى وحقوق الناس**؛ وذلك علـــى نحـــو تفصيل حقوق الله تعالى إلى ما يُعرف بالكليات الخمس (حفظ الدين والـــنفس والعقـــل والنسل والمال)، فهذه الكليات توسم بأنها حقوق لله تعالى من جهة كونها مصالح عامة، أو أنها تعود إلى الحق العام، أو من جهة منع إسقاطها، أو من جهات أخرى لوحظ فيهـــا حق الله تعالى والصالح العام. كما توسم هذه الكليات بأنها حقوق للناس من جهة أفرادها وفئاتها، وما يعود إليهم من نفع خاص، أو من جهة جواز إسقاطها، كالتنازل عن الدين في كلية حفظ المال، والعفو عن القاتل في حفظ النفس، فهذه الكليات الخمس يتـــداخل فيها الحقان، ويرد تفصيلهما بما يجلي مراعاة حقوق الله وحقوق الناس، وبما يبرز مراعـــاة المصالح العامة والخاصة.

---

(١) مقاصد الشريعة عند الإمام العز، عمر بن صالح بن عمر، ص٢٧٠.

ومما ذكره العلماء في ضرب من ضروب تفصيل الكليات، قولهم عن الكليات الأربع (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل) بأنها حقوق مركبة من حق الله وحق الإنسان. فحق الله تعالى فيها؛ كونها أركانا للمجتمع وأمنه واستقراره، وحق الناس فيها؛ كونها تعود عليهم بالنفع والمصلحة ونيل الحظوظ العاجلة.

وقولهم عن كلية حفظ المال بأنها حق للإنسان، وهي مما يجوز له التصرف فيه من قبله، أو أن حق الله تعالى فيها تابع لحقوق الناس بدليل أنها تُباح بإباحتهم، ويتصرف فيها بإذنهم[1]. ويُستثنى من هذا ما لا يجوز للإنسان التصرف أو الإذن فيه، كتضييع المال والعفو عن السارق الذي هتك الحرز[2].

وهناك -في الحقيقة- تفصيلات أخرى كثيرة ومهمة لهذه المقولة؛ قد حفلت بها دراسات المقاصد، وقد برزت فيها شدة ارتباط الحقوق بالمقاصد.

ومن هذه التفاصيل -ذكرا لا حصرا- **بيان العلماء لوسائل الاستحقاق،** ومعلوم أن بحث الوسائل من صميم بحث المقاصد، وأن الوسائل لها أحكام المقاصد. وقد ذكر بعض أهل العلم أن الله تعالى قد بين حقوق الناس، ووضع لهم تفاصيل استحقاقها، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة:٢٩)، فقد بين الله تعالى لهم طريق الملك، وشرع لهم الاختصاص[3]، وعيَّن الحقوق وبين أصحابها، وما ثبت حق لأحد إلا بإثبات الشرع ذلك له، لا بكونه مستحقا ذلك بحكم الأصل[4]. كما أن الشرع قد قرر أن الحقوق هي تحصيل المصالح بفعل أسبابها، ودرء للمفاسد بترك أسبابها.

---

(١) قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ص٤٨٨.

(٢) مقاصد الشريعة عند الإمام العز، عمر بن صالح بن عمر، ص٢٦٣.

(٣) تفسير الإمام العز، ل٥/أ، نقلت عن مقاصد الشريعة عند الإمام العز، عمر بن صالح بن عمر، ص٢٦٥.

(٤) مقاصد الشريعة عند الإمام العز، عمر بن صالح بن عمر، ص٢٦٥.

الفصل الثاني

الإطار الشرعي والثقافي لحقوق الإنسان

- تمهيد موجز:

تناولنا في الفصل الأول الإطار المفهومي لمقاصد الشريعة وحقوق الإنسان، ومجموع ما انطوى عليه الإطار من عرض مجمل لبعض النظريات في مفهوم الحق والحرية والمسئولية، وحقوق الله تعالى وحقوق الناس. وقد أوصلنا هذا الإطار إلى الإطلالة على الفصل الثاني الذي يتناول أقدارا أوسع وأكثر تفصيلا وارتباطا بالشريعة ومقاصدها وأثرها في معالجة أوضاع التاريخ وأحوال الواقع، بما يقيم الحقوق الإنسانية على قيم العقيدة الصحيحة والأحكام الهادية والمقاصد المعتبرة، وعلى مبادئ تكريم الإنسان وتكليفه وعمارته وحضارته.

وفي هذا الفصل، وعلى المستوى التاريخي نورد عرضا موجزا لأبرز المحطات التاريخية وأثرها الحقوقي (وهو موضوع المبحث الأول).

وعلى مستوى مضمون الحقوق ومرجعيتها، نورد مصادر حقوق الإنسان ومقوماتها (وهو موضوع المبحث الثاني)، كما نورد مجموع القيم الأخلاقية والفلسفية والعقدية والسياسية والقانونية التي تحكم الحقوق (وهو موضوع المبحث الثالث).

وعلى مستوى الربط بالمقاصد الشرعية، نورد ارتباط هذه الحقوق بتلك المقاصد وفق ما اصطلحنا عليه بجدلية العلاقة بين مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان (وهو موضوع المبحث الرابع).

وعلى مستوى الربط بأحكام الشريعة ومقاصدها نورد مسألة العقوبات باعتبارها أحد أنواع تلك الأحكام المنوطة بمقاصدها ووسائلها وفلسفتها التشريعية الفريدة، وأثر ذلك كله في تقرير الحقوق الإنسانية (وهو موضوع المبحث الخامس).

وعلى مستوى ثمرات ذلك ونتائجه، نورد لزوم الجمع بين الحقوق والواجبات في اتجاه بناء الإنسان المتوازن القائم على عمود الحق وعمود الواجب، وهو المصطلح عليه بإنسان الحق وإنسان الواجب في منظومة واحدة وموحدة فكرا وسلوكا، ظاهرا وباطنا (وهو موضوع المبحث السادس).

وتفصيل هذا كله يرد مبينا في المباحث الستة الآتية:

المبحث الأول
لمحة تاريخية عن حقوق الإنسان

- مقدمة المبحث:

نورد في هذا المبحث عرضا تاريخيا موجزا لأهم المحطات القانونية والسياسية الكبرى، وأثر ذلك في مسار حقوق الإنسان؛ وذلك بغرض الإلمام الإجمالي بأوضاع تلك الحقوق ومصائرها في العصر الحالي بناء على ذلك.

والجدير بالتذكير أن تاريخ حقوق الإنسان هو تاريخ الإنسان. والإنسان منذ وجوده قد وجدت معه حقوقه، كما أراد له خالقه ورازقه. فهذه الحقوق منوطة بإنسانيته وفطرته، ومتضَمنة فيما وجه إليه من أمر ونهي سماويين وشرعيين عبر التاريخ. غير أن المقاربة التطبيقية لهذه الحقوق تفاوتت وتعارضت واختلفت بسبب اختلاف الزمان والمكان والحال، وبسبب اختلاف أداء الإنسان نفسه في تحمل حقوقه والدفاع عنها والكفاح المرير من أجل تحقيقها وضمانها.

والحق أن الكلام عن تاريخ الحقوق الإنسانية لا تسعه الصفحات القليلة في هذه اللمحة والعجالة، وإنما ينبغي أن تُخصص له المطولات والمدونات؛ من أجل استيعابه واستثماره واستبيان أمره والحكم عليه في ضوء مدى مراعاته لهذه الحقوق. ولكن حسبنا أن نطل بهذه اللمحة على أهم المحطات الكبرى التي كان لها أثر ما في مسيرة حقوق الإنسان، سواء من جهة الأثر السلبي الذي كانت فيه الحقوق في منتهى درجات انتهاكها وتعطيلها، أو من جهة الأثر الإيجابي الذي كانت فيه الحقوق قد نهضت وتقوت وشقت طريقها بشكل من الأشكال.

ومعلوم أن تاريخنا الإنساني الطويل قد تراوحت فيه الحقوق الإنسانية بين التدني إلى درجة الحيوانية والعبودية والبؤس والجحيم، وبين الترقي إلى الكرامة والحرية والمساواة وحق المواطنة والعدالة والكرامة. وبين هذا وذاك، حيث تراوحت الحقوق بين الاحترام والامتهان بحسب أوضاع الفكر وأحوال الفعل وطبائع المجتمع وأعرافه ونظمه.

وعليه، فسوف نبدأ بحال الحقوق في أقدم المجتمعات والحضارات، مرورا بالمجتمع العربي والإسلامي وبالقرون الأولى والوسطى والمتأخرة، وانتهاء بالأعمال الحقوقية الحديثة والمعاصرة التي تمثلت في ظهور منظمات حقوق الإنسان ومؤسساتها واتفاقياتها.

وبناء عليه، فإن مجمل وأبرز الأطوار التاريخية التي نعلق عليها في هذا المبحث هي: حضارات العراق القديم وقانون حمورابي، والحضارة الهندية، والحضارة الصينية (حضارة كونفشيوس)، والمجتمع الفارسي، والمجتمع الإغريقي اليوناني، والمجتمع الروماني، والمجتمع العربي قبل الإسلام، والمجتمع العربي والإنساني في فجر الإسلام، وفي مجتمع الإسلام وحضارته، والمجتمع الأوروبي والأمريكي في القرون السبعة الأخيرة. ويرد ذلك كله في المطالب العشرة الآتية.

المطلب الأول: حضارات العراق القديم وقانون حمورابي:

وهو مشهد من مشاهد حضارات بلاد ما بين النهرين في العراق القديم، فقد حثت على وجوب احترام حقوق الإنسان، وقد وُضعت بعض القوانين لحماية هذه الحقوق. ومنها: قانون حمورابي الذي حكم الدولة البابلية من عام ٢٠٦٧ إلى ٢٠٢٥ قبل الميلاد. وقد أعلن في ديباجة القانون ومقدمته: «أنا حمورابي الأمير الأعلى عابد الآلهة كي أنشر العدالة في العالم وأقضي على الأشرار والآثمين وأمنع الأقوياء أن يظلموا الضعفاء وأرعى مصالح الخلق»[1].

وهو عبارة عن تدوين العادات الشائعة في عصره. وموضوعه: العقوبات كالإعدام، للمجرمين والمديونين والأرقاء، وبعض الحقوق الأساسية كالملكية الفردية، واعتماد قاعدة

(١) حقوق الإنسان بين الشرق والغرب، محمد حمزة، ص١٤٢.

البراءة الأصلية، وعقود التجارة والدين والحجر[1]. ومن الفصول التي تـضمنها: العين بالعين والسن بالسن، وقطع يد الولد الذي يضرب والده، وحدود الزنا والسرقة والنهب، وأحكام تتعلق بالرق وبيان حقوقهم وواجباتهم.

المطلب الثاني: الحضارة الهندية[2]:

استند الفكر الهندوسي في قوانينه الخاصة بحقوق الإنسان إلى بعض النصوص المقدسة المنسوبة إلى الإله الهندوسي «براهما» وإلى أعماله، ولاسيما المتعلقة بالخلق. وقد قسم حقوق الطبقات وواجباتها إلى:

- **طبقة البراهما:** وهي الطبقة التي كانت حقوقها مطلقة وكلمتها نافذة، وأعضاؤها يمتلكون الأموال بأي طريقة، ولا يُحاسبون على جرائم القتل وغيرها، ولا يدفعون الضرائب..

- **طبقة المنبوذين:** وقد حرم أصحابها من كافة الحقوق، وعوملوا بقسوة كالحيوانات[3]، ومنعوا من اعتناق الدين الهندوسي.

- **طبقة الكشتريا:** منهم الملك وجنوده، ولا يجوز لهم أن يعملوا إلا في سلك العسكرية[4].

وكانت ألوان التعذيب والعقاب قاسية غاية القسوة، تشمل بتر الأيدي والأقدام والأنوف والآذان، وفقء العين، وتهشيم العظام، والإحراق وإنفاذ المسامير في الجسم...[5].

أما في الديانة البوذية التي تُعد الثانية بعد الهندوسية في بلاد الهند، فقد جاءت في أول عهدها ثورة ضد نظام الطبقات الذي أقرته الديانة الهندوسية. وجاء في تعاليم بوذا بعض التعاليم التي تنص على المساواة والحرية ونشر العدالة. وتوجد الوصايا العشر لبوذا، ومنها: عدم القتل، وعدم الزنى، وعدم الكذب، وعدم شرب الخمر[6].

---

(١) حقوق الإنسان، الظهّار، ص٢٦.
(٢) حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان، حسن الباش، ص١٧.
(٣) المدخل إلى التاريخ العام للقانون، محمد معروف الدواليبي، ص٨٤.
(٤) حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان، حسن الباش، ص١٩.
(٥) المدخل إلى التاريخ العام للقانون، محمد معروف الدواليبي، ص٨٢.
(٦) حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان، حسن الباش، ص٢٢.

المطلب الثالث: الحضارة الصينية (حضارة كونفشيوس):

اعتمدت على القانون الأخلاقي، واتسمت بسمة جامدة ومتزنة، وتجلت هذه الحضارة في معظم أعمالها في نشر العدالة والدعوة إلى الإخاء العالمي والأمن والسلام والتعاون والرفق بين الناس...[1].

المطلب الرابع: المجتمع الفارسي:

عرف هذا المجتمع في بعض أطواره حالتين كبيرتين متناقضتين: حالة تأليه الحكام، حتى ظن العامة أنهم آلهة[2]. وشيوع النظام الطبقي ونظام الرق وامتهان المرأة[3]، وحالة تقرير الحقوق (جميعها أو بعضها)، فقد أسست الإمبراطورية الفارسية في عهد حكم سايروس العظيم مبادئ غير مسبوقة في مجال حقوق الإنسان في القرن السادس قبل الميلاد، فبعد غزوه لبابل عام ٥٣٩ق.م أصدر الملك مدونة سايروس التي أقرت حرية مزاولة الشعائر الدينية وإلغاء العبودية، وتعد هذه المدونة سباقة في هذا المجال، وتوجد هذه الوثيقة الآن في المتحف البريطاني، وتوجد منها نسخة في مقر الأمم المتحدة.

المطلب الخامس: المجتمع الإغريقي اليوناني:

كانت المدن اليونانية إلى ما قبل الغزو المقدوني يسودها الوفاق والود بموجب اتحادها في الدين واللغة والعرق، أما علاقة هذه المدن والمدن الأخرى فتسودها نظرية الاستعلاء والاستكبار بسبب إحساس المجتمع اليوناني بالتفوق العرقي والطبقي.

وحدث بعض المراجعات لما كان سائدا في ذلك العصر؛ فأقر مبدأ المساواة أمام القانون والقضاء، وفي مزاولة الحرية السياسية والفكرية والوظيفية، غير أنه ظلت فكرة العبودية قائمة بالنسبة إلى الطبقة الاجتماعية التي نسبت إليها الخدمة البدنية اللصيقة

---

(١) حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان، حسن الباش، ص٢٣ والمدخل إلى التاريخ العام للقانون، محمد معروف الدواليبي، ص١٠٠.

(٢) منهج السلوك الإسلامي، موسى الأسود، ١/١٦٠-١٦١.

(٣) حقوق الإنسان، الظهار، ص٦٢.

بالصفة العبودية؛ فقد أقر أرسطو (الفيلسوف اليوناني) هذه الطبقية. وزعـم أن هـؤلاء مخلوقون لخدمة طبقة أهل الفكر والعلم والمشيئة والإرادة. كما أقر نفس المعنى أو بصورة أشد أفلاطون في «جمهوريته الفاضلة» أو «مدينته الفاضلة»؛ فقد قضى بحرمان العبيد من حق المواطنة وإجبارهم على طاعة الأحرار وخضوعهم لهم، وتسليط أشد العقوبات على من يخالف ذلك وينكره[1].

ومع ظهور المدرسة الكلبية اندحر الفكر الأرسطي التمييزي والطبقي؛ ونادت بمنع استرقاق البشر وإلغاء الفكر العنصري الطبقي، وتقرير حق المساواة بين جميع أفراد المجتمع. وهذا يُضاف إلى **قوانين وإصـلاحات «صولون الإغريقي»** الذي عاش في اليونـان في الفترة (٦٤٠-٥٦٠ ق.م)، ومن هذه الإصلاحات السياسية والاقتصادية، الإفراج عـن السجناء بسبب الدين، ومنع استرقاق المديونين، وإعطاء المرأة بعض الحقـوق الأدبيـة، والاهتمام بالشأن العام، وتقسيم المجتمع إلى أربع مجموعات على أساس الثروة، وأصـبح الأغنياء والفقراء على السـواء مقيدين بقيود واحدة، وقد أضعف نظام القرابة، وأنهـى حكم ذوي الشرف[2].

المطلب السادس: المجتمع الروماني:

في عهد الإمبراطورية الرومانية الأولى بروما ظهرت فكرة التفرقة العنصرية؛ حيث ظهرت التشريعات الامتيازية الخاصة بروما والخاصة بطبقة الأشـراف، حيـث تتمتـع بالامتيازات وخدمة العامة، والتشريعات العنصرية والوحشية التي حكمت بهـا شـعوب الدول التابعة لهذه الإمبراطورية.

وقد ظهر في روما بعد ذلك وفي منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، في أوائل عصر الجمهورية، وإثر ثورة الشعب على طبقة الأعيان؛ فقد ظهر **«قانون الألواح الإثنى عشر»**.

---

(١) الموسوعة الحرة، ويكيبدا، موقع www.wikipedia.com

(٢) حقوق الإنسان، الظهُار، ص٦٣. والمدخل إلى التاريخ العام للقانون، محمد معروف الدواليبي، ص١٣٤.

وهو عبارة عن العادات الرومانية السائدة، نقشت على اثني عشر لوحا نحاسيا. وأهم سماته: إضفاء الطابع الدنيوي على القانون بعد أن كان كهنوتيا، والاحتفاظ بسلطة الأب، والتفريق بين الطبقات الاجتماعية في المعاملة والعقوبة، والقسوة مع العبيد، ومعاملة الطبقة العامة بسوء العذاب والخسف والإهانة والاحتقار، وإطلاق سلطة الزوج على زوجته...[1].

المطلب السابع: المجتمع العربي قبل الإسلام:

كانت السمة الأخلاقية والإنسانية ملاحظة أكثر مما هو عليه في المجتمعات السابقة للمجتمع العربي، ولكنه قد ظهرت فيه طبقة الأشراف والسادة، وطبقة العبيد والخدم[2].

كما ظهرت وثيقة الفضلين التي تعد من أقدم الوثائق التاريخية التي اهتمت بحقوق الإنسان[3]، والتي نظمت حقوق المواطنين المقيمين بمكة وأطرافها، وأقرت معاني الكرامة والحرية والسلام والعدالة والمساواة بين جميع أفراد المجتمع المكي، كما أقرت حقوق المرأة باستثناء حقها في الميراث، وربما تعرض بعض الإناث للوأد من غير العرب. ونجد كذلك صحيفة مكة التي تعد من أهم الوثائق الحقوقية في المجتمع العربي القديم وفي المجتمع الدولي والإنساني وقتذاك.

وما يُلاحظ في شأن الاهتمام بحقوق الإنسان عند العرب قبل مجيء الإسلام أنه كان اهتماما عمليا توارث فيه العرب عن أسلافهم معاني القيم الحقوقية.

---

(١) حقوق الإنسان، الظهّار، ص٦٣. والمدخل إلى التاريخ العام للقانون، محمد معروف الدواليبي، ص٢٣٢.

(٢) منهج السلوك الإسلامي، موسى الأسود، ١/١٦٠-١٦١.

(٣) ظهرت وثيقة الفضلين قبل البعثة المحمدية، وقد جسدت أهم حقوق المواطنين الذين كانوا يقطنون شعاب مكة. تاريخ نشأة مفاهيم حقوق الإنسان: ماهيتها وطبيعتها، دار العدالة والقانون العربية، موقع محامو العرب.

المطلب الثامن: المجتمع العربي والإنساني في فجر الإسلام:

وضع حقوق الإنسان في المجتمع العربي والإسلامي في فجر الإسلام كانت مستوياته الحقوقية متفاوتة بحسب تفاوت الأوضاع الفكرية والمذهبية والاجتماعية، وبحسب اختلاف أحوال الناس ومرجعياتهم ومكتسباتهم... ومجيء الإسلام وبزوغ فجره كان منطلقا لوضع جديد للحقوق الإنسانية، بل للإنسانية في كافة مطالبها وشؤونها. وهذا أمر معلوم بالضرورة والنظر، والشواهد الذاتية والموضوعية دالة عليه، وأبرز ذلك: نصوصه الشرعية التأسيسية وتطبيقاته العملية في العهدين المكي والمدني، والمواثيق الإنسانية الوطنية والعالمية (خطبة الوداع، وثيقة المدينة المنورة، رسائل الرسول ﷺ إلى الملوك والحكام...) وشواهد التاريخ التي لا تُحصى.

ومجيء الإسلام قد ورد على مستويين:

- **مستوى كونه مرادا إلهيا**؛ فقد أراد الله تعالى إنزال دينه الخاتم والجامع والشامل، ورسالته الإنسانية والعالمية والحضارية. وهذا مقرر بمضمونه ومنهجه وآلياته.

- **مستوى كونه واردا في سياق تاريخي** قد تراكمت فيه الأعمال والتجارب والمنجزات، وكان ذلك مترددا بين ما هو نافع وخادم لحقوق الناس، وبين ما هو فاسد وضلال ومنتهك لكرامة البشر. والإسلام قد تعامل في كل ذلك بمنهجيته المعهودة، من حيث إقرار النافع وتدعيمه، وإبطال الفاسد وإبعاده. وهذا معلوم فيما يُعرف بالأعراف والمبادئ التي لم يبطلها الإسلام، ومن ذلك كثير من قيم الأخلاق ومبادئ التعامل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، كالبر والكرم والعاقلة وبراءة الذمة وأصل المساواة ومنع الغش والسرقة والزنا، وكحلف الفضول وعدالة ملك الحبشة.

المطلب التاسع: في مجتمع الإسلام وحضارته:

من المعلوم أن مجتمع الإسلام وحضارته يمتدان ويتسعان في التاريخ والجغرافيا والمجالات الحياتية. وهو ما يجعل رصد الحركة الحقوقية الإنسانية في هذا المجتمع أمرا متوقفا على الاستقصاء والاستقراء لتقرير شواهد الحق في حماية حقوق الإنسان بمقاربات معينة وموازنات معقولة؛ يُفعل فيها الممكن ويُراد فيها الخير لكافة الناس جميعا، استجابة لرسالة الإسلام العالمية والحقوقية والإنسانية والحضارية. وما يُظن خلاف ذلك، فراجع إلى أسبابه وتفسيراته وسياقاته التاريخية وأحواله الخاصة التي لا تقدح إطلاقا في أصل المبادئ وحقيقة النصوص والتعليمات، وفي أخلاقية الدين الإسلامي وإنسانيته الفطرية السوية الكريمة، وأغلبية الممارسة واتساع مجالها الجغرافي وتواصل حلقاتها عبر التاريخ، والتي تجلت فيها الحقوق على أحسن ما يكون أو حسنه، أو على الوجه الأدنى والمعقول.

وفي الوقت ذاته كانت مجتمعات أخرى تعاصر المجتمع الإسلامي، تعيش الظلام الحالك واليأس الشديد والأذى الكبير إزاء أبسط حقوقها، فضلا عن أعظمها وأكبرها. وتفاصيل هذا فوق الحصر والعد، وكثير منها مغمور ومستور.

وفي هذا التاريخ الطويل عرفت مجتمعات أوروبا وغيرها الإقطاع والبرجوازية والحكم الكهنوتي والكنسي[(١)]، كما عرفت العنصرية[(٢)] والرق والعبودية وتجارة البشر، وشهد كثير من الناس كثيرا من العذابات المختلفة، الجسدية والنفسية، والفردية والجماعية.

---

(١) ينظر نظرية الحق الإلهي والحق العنصري. وينظر على سبيل المثال: صكوك الاعتراف والغفران. ينظر: حقوق الإنسان، تقديم عمر عبيد حسنه، ص ١٢-١٣.

(٢) ينظر المجتمع الآري ونظام الميز العنصري في عدة مواضع من العالم.

والدليل على هذه الويلات الإنسانية المزعجة والمفزعة: ردود الأفعال القوية التي واجهت هذه الأوضاع، والجهود والحركات الإصلاحية التي قامت على أنقاض هذه الأحوال العظام، والتي أسست لمراحل إنسانية جديدة تتفاوت في آرائها ومواقفها وأعمالها. وهو ما يُعرف بحركات التجديد والإصلاح والتنوير في أمريكا وأوروبا وآسيا وإفريقيا. والذي تم فعله عبر القرون الأخيرة (من القرن الثاني عشر إلى القرن العشرين)، والمتمثل في عصر النهضة، ونظريات الحق الطبيعي، والثورة الأمريكية (١٧٧٦م)، والثورة الفرنسية (١٧٨٩م)، والعقد الاجتماعي والنضالات السياسية والمهنية والبشرية، وما ورد بعد ذلك من جهود ومواثيق وإعلانات عالمية ومبادرات كثيرة تهدف في مجملها إلى درء المعاناة الإنسانية أو تقليلها.

المطلب العاشر: في المجتمع الأوروبي والأمريكي في القرون السبعة الأخيرة:

أبرز الأعمال الحقوقية في هذه الفترة:

- **الوثيقة الكبرى الموسومة بالعهد الأعظم (Magna carta) وغيرها في أنكلترا:** صدرت هذه الوثيقة في أنكلترا في سنة ١٢١٥م مع بداية عصر النهضة، والتي اكتسب الشعب الإنجليزي بمقتضاها، حقه في تجنب المظالم المالية التي كانت توقعها السلطة وقتذاك[١]، كما تتضمن حماية حقوق الشعب الإنجليزي، ثم عدل هذا العهد في سنة ١٢١٦، و١٢١٧، و١٢٢٥م.

- وفي سنة ١٦٢٨م وضعت عريضة الحق، وفي سنة ١٦٧٩م صدر قانون تحرير الجسد ومنع الحبس إلا لدين أو جريمة، ثم ألغي الحبس من أجل الدين وبقي الحبس بسبب الجريمة. وفي سنة ١٦٨٨م وضعت وثيقة إعلان الحقوق لضمان حقوق الشعب

---

(١) حقوق الإنسان في الإسلام، عبد الله التركي، ص٧.

الإنجليزي في أعقاب ثورة سنة ١٦٨٨م البيضاء. وفي سنة ١٧٠١م صدر قانون التسوية أو التولية وغيره[١].

- ظهور عدة مدارس تنادي بحقوق الإنسان، ومن أبرزها مدرستان:

- **المدرسة الأولى:** نشأت في أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ومازالت تجمع غالبية فقهاء القانون الدستوري المعاصرين في الفقه الأوروبي.

وترى أن حقوق الإنسان اصطلاح جديد يغطي **ما يُعرف بالحريات العامة التي تُمارس ضد الدولة.** وقد انبثق عنها الفكر الأمريكي المعاصر لحقوق الإنسان. وقد وجه إليها نقد من ناحيتين:

أ- قصرها حقوق الإنسان على الحريات فقط.

ب- قصرها الحقوق على الحريات التي تُمارس ضد الدولة.

- **المدرسة الثانية:** نظرت إلى الحقوق على أنها تنبثق من فكرة الحق، فالحق معناه أوسع من الحرية، والحقوق التي يتعين الاعتراف بها للفرد لمجرد كونه إنسانا، وهي تختلف عن الحقوق الوضعية في عدم اشتراط توافر الحماية القانونية حتى يمكن المطالبة بها[٢].

- **نظرية العقد الاجتماعي:** طرحها عدد من الفلاسفة الغربيين، وهو تنازل عن جزء من الحرية لكي تسير الأمور من خلال هيئة نابعة من الإرادة الجماعية، على أساس عقد اجتماعي وقاعدة متفق عليها، يُطلق عليها اسم الدستور[٣].

- **الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان:** في سنة ١٧٧٦م تم إعلان حقوق الإنسان من خلال إعلان الاستقلال الأمريكي بعد الثورات الشعبية والحروب

---

(١) حقوق الإنسان، الظهّار، ص٦٤.

(٢) حقوق الإنسان، محمد عيطه، ص٣٧-٣٩

(٣) ينظر الفصل الثالث.

الطاحنة، وكان ذلك في ١٧٧٦/٧/٤م. وقد تضمن حق الحياة والحرية ومبدأ المساواة بين الناس[١]. ثم صدر إعلان «الدستور الأمريكي» سنة ١٧٨٧م، وتضمن حرية العقيدة وحرمة النفس والمال والمنزل، وضمانات حرية التقاضي، وعدم التجريم بدون محاكمة عادلة، وتحريم الرق، وفرض المساواة. وتعدلت هذه الحقوق عدة مرات[٢].

- **الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان**: في أيام الثورة الفرنسية، وفي ١٧٨٩/٨/٢٦م، أعلنت **وثيقة حقوق الإنسان والمواطن**[٣]، وألحقت بدستور سنة ١٧٩١م، وجاءت ردا على الاضطهاد الديني وامتهان الحريات الشخصية ومصادرة الأموال وغيرها. وقد تضمنت تقرير مبدأ المساواة والحرية وسلطة الشعب واحترام الملكية وحق التصويت والانتخاب والتشريع ورقابة الضرائب[٤].

ويذكر الفرنسيون أن حقوق الإنسان ثمرة أفكار الفلاسفة الأحرار الذين عاشوا في القرن الثامن عشر، ومهدوا لقيام الثورة الفرنسية ونشر «بيان حقوق الإنسان والمواطن» في ٢٦/٨/ ١٧٨٩م، ثم جعلوا هذا البيان مقدمة لدستور عام ١٧٩١م. وزعموا أنهم لخصوها بثلاث كلمات:

(الحرية، المساواة، الأخوة – liberte, egalite, fraternite)[٥]

ثم سادت مبادئ الإعلان الفرنسي في دساتير دول أوروبا الغربية خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ميلادية.

---

(١) حقوق الإنسان في الإسلام، عبد الله التركي، ص٧.

(٢) حقوق الإنسان، الظهار، ص٦٥.

(٣) حقوق الإنسان في الإسلام، عبد الله التركي، ص٨.

(٤) حقوق الإنسان، الظهار، ص٦٥.

(٥) عبقرية الإسلام، منير العجلاني، ص٣٦٩. وانتهاك حقوق الإنسان، أرحيم الكبيسي، ص٥٤٠.

– **الإعلان السوفييتي لحقوق العمال والكادحين:** كان ذلك ضمن الثورة البلشفية في دستور ١٩ جويلية ١٩١٨م، وأولت فيه الدولة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية عناية أساسية. وفي سنة ١٩٣٦م أعلنت الحقوق الأساسية للاتحاد السوفييتي السابق، عند إعلان الدستور، ثم تكرر ذلك سنة ١٩٧٧م[١].

– **إعلان عصبة الأمم لحقوق الإنسان:** في سنة ١٩١٩م أعلنت حقوق الإنسان في عصبة الأمم.

– **وإعلانات أخرى:** ففي سنة ١٩٤١م أعلنت حقوق الإنسان في ميثاق الأطلسي. وفي سنة ١٩٤٤م أعلنت حقوق الإنسان في اقتراحات (دومبارتون أوكس)[٢].

– **الشرعة الدولية لحقوق الإنسان:** وهي تضم: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة ١٩٤٨، والعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعام ١٩٦٦م، والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية[٣].

– **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:** في سنة ١٩٤٥م اقترح وضع إعلان يتضمن الحقوق والحريات الأساسية للإنسان أثناء توقيع ميثاق إنشاء هيئة الأمم المتحدة في مؤتمر «سان فرانسيسكو» بالولايات المتحدة الأمريكية. وفي سنة ١٩٤٧م تم وضع مسودة مبدئية للإعلان. وفي سنة ١٩٤٨ أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة في اجتماعها في باريس وثيقة **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان**، في ثلاثين مادة، واعتبر هذا اليوم يوما عالميا لحقوق الإنسان[٤].

---

(١) حقوق الإنسان، الظهّار، ص٦٧.

(٢) حقوق الإنسان، الظهّار، ص٦٥.

(٣) قانون حقوق الإنسان، الشافعي بشير، ص١٨-٢٥.

(٤) موسوعة حقوق الإنسان، عبد الفتاح مراد، ص٢١. وحقوق الإنسان، الظهّار، ص٦٦. وقانون حقوق الإنسان، الشافعي بشير، ص١٨.

ويعد هذا الإعلان امتدادا للحقوق الطبيعية[1]، وتتويجا لحضارة الغرب، وخطوة هامة وحاسمة، بعد جهود المفكرين والفلاسفة والأوروبيين لعدة قرون[2].

– **العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية:** صدر سنة ١٩٦٦م[3]، وقد دخل حيز التنفيذ في ٣ يناير سنة ١٩٧٦م.

– **العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية:** صدر في سنة في ١٦ ديسمبر ١٩٦٦م. ودخل حيز التنفيذ في ٢٣ مارس ١٩٧٦م، وكذلك بالنسبة للبروتوكول الاختياري الملحق به.

– **الاتفاقية الأوربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية:** ظهرت هذه الاتفاقية في سنة ١٩٥٠م.

– وفي سنة ١٩٦٩م صدرت اتفاقية أمريكية لحقوق الإنسان. وفي سنة ١٩٩٣م انعقد مؤتمر فينا لحقوق الإنسان من قبل المنظمات غير الحكومية[4]. ثم ظهرت منظمات حقوق الإنسان[5].

– **البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام:** صدر في باريس يوم ٢١ ذو القعدة ١٤٠١هـ، الموافق: ١٩ سبتمبر ١٩٨١م، وكان قد أعلن بمناسبة بدء القرن الخامس عشر الهجري، وهو جهد لكبار مفكري العالم الإسلامي وقادة الحركة الإسلامية[6].

– **الأعمال الإسلامية الكثيرة** (العلمية والدراسية والموسوعية والتشريعية والقضائية والسياسية والجمعاتية والمدنية...) على الصعيد المحلي والإقليمي والعالمي، والتي أكدت

---

(١) انتهاك حقوق الإنسان الأساسية، أرحيم الكبيسي، ص٥٣٩.
(٢) حقوق الإنسان في الإسلام، عبد الله التركي، ص٨.
(٣) قانون حقوق الإنسان، الشافعي بشير، ص١٨.
(٤) حقوق الإنسان في الإسلام، عبد الله التركي، ص٩.
(٥) حقوق الإنسان، الزحيلي، ص٦٨.
(٦) قانون حقوق الإنسان، الشافعي بشير، ص٤٥.

الاهتمام المتواصل بحقوق الإنسان في العصر الحالي. وهذا وحده يحتاج إلى العمل المكتبي «الببليوغرافي» والمنهجي والتحليلي والاستقرائي، لاستثماره في الدلالة الشرعية والواقعية والحضارية على أصالة حقوق الإنسان في العقلية والثقافة الإسلامية، وفي مؤسسات الإسلام ونظمه واختياراته.

وفي ختام هذا المبحث نود التذكير بأن العرض التاريخي المذكور قد تناول أبرز الأطوار التاريخية التي عرفتها الإنسانية ولامستها حياتهم التي تفاوتت فيها أقدار الحقوق -إعمالا أو إهمالا- تفاوتا كبيرا؛ بناء على تفاوت القوانين والسياسات والسلوكيات المتبعة في بلدانها والتي تُساس بها شعوبها، وبناء -كذلك- على طبائع البيئات الحضارية والخلفيات الفلسفية والمرجعيات القانونية والدستورية التي كانت حقوق الناس تُرد إليها وتُحمل عليها. ومعلوم أن تلك الطبائع من الأهمية بمكان بالنسبة إلى حقوق الإنسان وتراوحها بين الاعتبار والإهدار، بحسب مضمون وإجراءات وتفاصيل المرجعيات القانونية والدستورية على وجه الخصوص. وهو الأمر الذي نبينه في المبحث الموالي.

المبحث الثاني

مصادر حقوق الإنسان ومقوماتها

- مقدمة المبحث:

تُعد دراسة مصادر حقوق الإنسان ومقوماتها من أهم الضمانات الدستورية والقانونية والسياسية والاجتماعية التي تكفل حقوق الإنسان وتقيمها على أصولها السيادية الثابتة وقواعدها المتينة التي تمثل مصادر تلك الحقوق ومقوماتها، سواء أكانت مدونة ومكتوبة أم كانت عرفية متناقلة بين الأجيال والأفراد والمؤسسات.

وقد تنوعت هذه المصادر عبر التاريخ، وتراوحت بين المصدر الإلهي، والطبيعي، والديني، والعرفي، والتعاقد الاجتماعي، والدستوري. كما شملت هذه المصادر ما يُعرف بالقوانين الحديثة والمعاصرة ومجموع الاتفاقيات المحلية والإقليمية والدولية في مجال الحقوق الإنسانية وتفرعاتها المختلفة، كحقوق الطفل وحقوق الأقلية وحقوق الأسرى والمدنيين والسجناء..

ومرد هذه المصادر هو تعدد الخلفيات والمذاهب والمناهج الفلسفية والدينية والحضارية، واختلاف الأنظمة الدستورية والقانونية والسياسية، وغير ذلك. وهو موضوع هذا المبحث الذي نبين فيه: المراد بمصادر الحقوق ومقوماتها، واختلاف مصادر حقوق الإنسان باختلاف الأديان والفلسفات والقوانين، ومصادر حقوق الإنسان في غير الشريعة الإسلامية، ومصادر حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، ومصادر الحقوق بين الشريعة الإسلامية وغيرها من الشرائع والفلسفات، ومقومات حقوق الإنسان. وهو ما نبينه في المطالب الستة الآتية.

المطلب الأول: المراد بمصادر الحقوق ومقوماتها:

مصادر حقوق الإنسان هي عبارة قانونية اصطلاحية يُراد بها -من حيث الإطلاق- مرجعية الأعراف في المجتمعات القديمة، والنصوص الدينية في القرون الوسطى والأديان السماوية، والقانون الطبيعي في العصر الحديث وفي الغرب، والقيم الكونية في العصر الحالي.

كما يُراد بها -من حيث التقسيم- مرجعية الحقوق الشكلية والمادية. وعليه، فتكون مصادر الحقوق مصادر مادية، هي المرجعية الفكرية والفلسفية والدينية، ومصادر شكلية، هي الصيغ والكيفيات والنصوص والمواثيق والاتفاقيات والمعاهدات التي تنطوي على المادة والمحتوى، والتي يظهر فيها معاني الحقوق ومضامينها وحقائقها. وهذا الاصطلاح القانوني معلوم ومتداول، وينطبق على الحقوق الإنسانية بوجه خاص، كما ينطبق على القوانين الأخرى بوجه عام.

وسوف نتناول المصدرين؛ الشكلي والمادي، وبطريق الربط والتضمين، لا بطريق الإفراد بالذكر؛ بما يحقق الوحدة المعرفية لحقوق الإنسان في جانبها المادي والشكلي، وبما يقرر شدة ارتباط الشكل بمضمونه، وبما يحقق الفائدة العلمية والعملية من كل ذلك.

المطلب الثاني: اختلاف مصادر حقوق الإنسان باختلاف الأديان والفلسفات والقوانين:

تختلف هذه المصادر باختلاف المرجعية الدينية والفلسفية والفكرية والقانونية والسياسية لمنظومة حقوق الإنسان. ومعلوم أن مسرح هذه الحقوق كان متسعا باتساع الرقعة الجغرافية للمعمورة، وبتعاقب الحضارات والأنظمة والسياسات عبر التاريخ البشري الطويل.

وبالنظر في نشأة حقوق الإنسان وتطورها ومسيرتها الطويلة؛ يمكننا تناول هذه المصادر من زاويتين: زاوية مصادر حقوق الإنسان في الأديان والفلسفات غير الإسلامية، وزاويتها في الشريعة الإسلامية.

ويأتي تحديد هذه المصادر من خلال الزاويتين لأمرين اثنين أساسيين: الأمر الأول ويتعلق بضبط المعلومات وحصرها ضمن خطين كبيرين ينفي شدة التداخل والتعقيد وكثرة التفاصيل والمعلومات المتعلقة بهذه المصادر وتشعباتها المختلفة، ويتعلق الأمر الثاني بمسايرة طبيعة الموضوع الذي يتناول حقوق الإنسان من منظور الشريعة ومقاصدها، فيتعين حصر المصادر في الشريعة في مقابلة تناولها في غيرها.

المطلب الثالث: مصادر حقوق الإنسان في غير الشريعة الإسلامية:

المتأمل في هذه المصادر عبر العصور[1]؛ يدرك أنها تتوزع -بالتدريج وشيء من التداخل- على المصدر الإلهي والطبيعي[2]، واليهودي والمسيحي[3]، والعرفي والتقنيني والدستوري والدولي والمؤسسي المعاصر[4]. وبمعنى آخر، فإن هذه المصادر تصور طبيعة التطور التاريخي لحقوق الإنسان وانتقالها من وضع الحق الإلهي الذي يكون مصدره الإله، إلى وضع الحق الطبيعي الذي يكون مصدره الطبيعة الكونية والإنسانية، والذي يتم اكتشافه بالعقل والجهد البشري، ثم إلى الوضع التعاقدي الاجتماعي (العقد الاجتماعي) الذي تتفق فيه الإرادة الجماعية للتداول على السلطة وتدبير الشأن العام.

وفي مستوى آخر يكون الانتقال من الاحتكام إلى الرغبات الفردية والطائفية إلى الوضع العرفي الذي تمثل فيه الأعراف والعادات الاجتماعية والقبلية والفئوية المصدر الذي يُحتكم إليه في تقرير مبدأ الحق الإنساني وتفاصيله.

---

(١) ذكر الدكتور أحمد النجولي الجمل أن تاريخ حقوق الإنسان قد مر بأربع مراحل: المرحلة العرفية، والقانونية، والدستورية، والدولية. حقوق الإنسان بين التشريعات القرآنية والقوانين الوضعية، أحمد الجمل، ص٣٢.

(٢) ينظر تفصيل كل من الحق الإلهي والحق الطبيعي في الفصل الأول.

(٣) كما هو في التوراة والإنجيل والتلمود...

(٤) ذكر بعض فقهاء القانون أن مصادر قانون حقوق الإنسان توجد في ثلاثة مصادر رئيسية، هي المصدر الدولي، والمصدر الوطني، والمصدر الديني. ويُضاف إلى ذلك مصدر احتياطي يتمثل في الإعلانات الدولية وأحكام المحاكم واللجان الدولية المختصة بحقوق الإنسان. قانون حقوق الإنسان، الشافعي بشير، ص٢٠.

ويُراد بالوضع العرفي الوضع التي سادت فيه أعراف معينة تُنعت أغلبها بـــالأعراف السيئة التي أساءت للإنسان وانتهكت حقوقه، ومن ذلك: عرف الرق، وإهانـــة المـــرأة، واستعباد الشعوب والعبيد، وسلطان الأب المطلق علـــى زوجاتـــه وأولاده، واســـترقاق المديون، واضطهاد الأجانب، وغيره مما كان سائدا ومألوفا. ولذلك قال الفلاسفة اليونان بأن الرق حالة طبيعية ضرورية لتأمين العمل في اقتصاديات ذلك الزمان[1]. غير أنه كـــان مؤذيا للإنسان ومضرا بحقوقه ومصالحه.

وفي مقابل ذلك ظهرت بعض الأعراف الحسنة، كعرف المحاكمات الاختيارية المبنية على عقد التحكيم الذي عرفته الجاهلية الثانية، والقسامة، وتبرئة المتهم حتى تثبت إدانته، والبينة على المدعي، والشهامة والغيرة على العرض وإكرام الضيف وحماية الجار والمستجير ورعاية العهد والذمة[2].

وبعد تدوين الأعراف السائدة انتقل الناس إلى الوضع التقنيني (الجزئي أو الأغلبي) الذي تحولت بعض أعـــرافه من طور التنـــاقل الشفوي والقبول الاجتمـــاعي إلى طـــور التدوين والكتابة والتوثيـــق، وإلى طور اعتباره مصدرا يُرجع ويُحـــتكم إليـــه، ويتـــسم بالإلزام والتنفيذ. ومن أهم أمثلته التاريخية قانون حمورابي وقوانين (صـــولون)، وقـــانون (الألواح الإثنى عشر)[3].

ثم حصلت بعد ذلك مرحلة تقنين قانون الحقوق الإنســـانية بشـــكل شبه كامل، ثم أتبعت بالمراجعة والتطوير، بناء على تغير المجتمع وتجدد الحاجيات وتبـــدل المـــصالح. وظهرت في هذه الفترة قاعدة تغير الشرائع بتغير الزمان والمكان والحال الـــتي اعتمـــدها الفقهاء اللاحقون في الشرق والغرب، وهذا ما فعله (صولون) وغيره، عندما أقروا بـــأن القوانين لا ينبغي أن تبقى ثابتة حتى لو ثبتت كتابة. ومن هذا القبيل بعـــض التـــدوينات

---

(١) حقوق الإنسان بين التشريعات القرآنية والقوانين الوضعية، أحمد الجمل، ص٣٢-٣٣.
(٢) حقوق الإنسان بين التشريعات القرآنية والقوانين الوضعية، أحمد الجمل، ص٣٤-٣٥.
(٣) حقوق الإنسان بين التشريعات القرآنية والقوانين الوضعية، أحمد الجمل، ص٣٦-٣٧

الرومانية اللاحقة والتدوينات الأوروبية الحديثة، ففي القانون الروماني شهدت أطـوارە خلال أربعة عشر قرنا (من تأسيس مدينة روما في القرن الثامن قبل الميلاد إلى القرن السادس بعد الميلاد)، فكانت هناك الأعراف والعادات، والقوانين الصادرة عن الدولة، واجتهاد القضاة، ودراسات الفقهاء، وظهور الفقهاء الكبار...[1].

وغالبا ما تكون هذه المرحلة معتمدة على القانون الطبيعي، ومستندة إلى الدستور باعتباره الوثيقة المصدرية العليا لنظام المجتمع ومنظومة الحقوق فيه، ولقواعد التعامل الداخلي والخارجي، في السلم والحرب. وكثيرا ما أفضت هذه المرحلة إلى تقرير مقولات الديمقراطية في الحكم، والشرعية الشعبية، والمساواة، والحريات العامة.

ثم تطورت الحالة في العصر الحالي إلى ما يمكن أن نصطلح عليه بمرجعية القيم الكونية والمصدر العالمي لحقوق الإنسان المتمثل في مجموع المواثيق واللوائح والاتفاقيات الحقوقية العالمية، وفي المؤسسات والهياكل والمحاكم الدولية المتخصصة في حماية حقوق الإنسان بأبعادها المستجدة والمتسعة، كحماية حق الإنسانية في السلم والأمن العالميين، وحق الشعوب في تقرير مصيرها، وحق الدول في سيادتها واستقلالها.

ويعبر هذا التطور في مصادر الحقوق الإنسانية عن التطور الملحوظ في النظام الاجتماعي وفي سياساته ومواقفه، وموازنات المصالح فيه، ومسايرة لقانون التدافع في تغيير النظام الاجتماعي أو تغيير بعض أوضاعه؛ بما يخدم أكثر مجال حقوق الناس وحرياتهم وكرامتهم.

وربما كان انتقال الناس من نظام الحق الإلهي إلى الحق الشعبي والمدني الذي تكون فيه الإرادة الشعبية والتعاقدية، هي المصدر بدل الحق الإلهي، ربما كان ذلك بسبب تطور مستويات الوعي لدى الشعوب ونضالها لمواجهة استبداد الحكام الناطقين باسم الإله.

---

(١) حقوق الإنسان بين التشريعات القرآنية والقوانين الوضعية، أحمد الجمل، ص٣٩-٤٠.

كما أن الانتقال من النظام العرفي إلى النظام التقنيني الجزئي، ثم إلى النظام التقنيني الشامل؛ قد يكون الدافع إليه الرغبة في التقنين الضامن للحقوق والحامي لها؛ بموجب الآلية القانونية التنفيذية، كما قد يكون المحفز على التقنين ومراجعته وتقويمه؛ الرغبة في الإصلاح والتجديد بما يخدم الشعوب ويحمي حقوقها وكرامتها، كليا أو جزئيا على الأقل.

كما أن الانتقال من الاهتمام المحلي والوطني بالحقوق الإنسانية إلى الاهتمام الإقليمي والدولي قد يفيد بدلالات عدة، منها: مدى حجم الاعتداء على هذه الحقوق، ومدى اتساع دائرته وتعاظم آثاره وانكشاف أخطاره؛ فضلا عن انفتاح العالم ويسر الاتصال فيه؛ الأمر الذي يشجع على عالمية هذه الحقوق، تأسيسا قانونيا ومتابعة قضائية ودرءا لمتاعب ما ينجر عن انتهاك الحقوق من تطرف وإرهاب وعنف وقتل. والمأمول من الاهتمام العالمي لحقوق الإنسان تحويل الأقوال إلى أعمال، وتحقيق مساواة الناس جميعا أمام هذه الحقوق، ودرء الكيل بمكيالين ومنع الازدواج الحقوقي والإنساني.

ومن هنا تبدو أهمية تحديد مصادر الحقوق الإنسانية، وأثر ذلك في صون هذه الحقوق واحترامها وضمانها وتفعيلها. وأهم شيء في التحديد هو تحديد المضمون المعرفي والفلسفي والخلقي والقانوني، الذي يرسم السياسة العامة والقواعد المنظمة والضوابط المرشدة والآليات العملية والضمانات الكفيلة بحماية حقوق الإنسان، وتصحيح المصادر ذاتها، كلما كانت غير مستجيبة لحقيقة الحقوق ومتطلباتها وفعاليتها وضماناتها.

ثم إن أهمية تحديد المصادر يأتي ليبرز مدى قابلية مضمونها ليكون مصدرا حقيقيا للحقوق وليس مجرد مصدر شكلي وحرفي، يُساق للتمويه والإيهام لا أكثر. ومن هنا يُحكم على هذه المصادر على مستوى مضمونها وتعلقه بإنسانية الإنسان وتقرير حريته وكرامته، وعلى مستوى تصنيفها وإلحاقها بالمصادر الخادمة للحقوق أم المعطلة والمنتهكة لها.

المطلب الرابع: مصادر حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية:

تُطلق عبارة مصادر حقوق الإنسان في الشريعة على مصادر الشريعة نفسها، باعتبار مرجعية الشريعة لهذه الحقوق، فالحقوق هي أحكام ثابتة لأصحابها بموجب ما نصت عليه الشريعة في نصوصها الجزئية وقواعدها الكلية. فالمصدرية نوعان: مصدرية جزئية تتمثل في مجموع نصوص القرآن والسنة وأحكامهما، ومصدرية كلية تتمثل في القواعد والمقاصد الشرعية المستخلصة بطريق الاستقراء من النصوص والأحكام الجزئية.

فالنصوص هي بمثابة الأدلة المعرفة للحقوق والمقررة والمفصلة لها. والقواعد والمقاصد هي بمثابة الإطار الشرعي الكلي الغائي والفلسفي والتعليلي الذي تعود إليه مقولة الحقوق بكل تفصيلاتها. والمنهج الحق في تقرير هذه المصدرية هو الجمع بين الجزئيات والكليات، بين النصوص ومقاصدها، بين الحال والمآل، بين الظاهر والمعنى، مع ما ينبغي تركه من حيل وذرائع وقصود سيئة وتأويلات باطلة وتعسفات مردودة. ولهذا الجمع دواعيه الشرعية التي تلزم به، ودواعيه المنهجية والتاريخية والواقعية؛ فقد سادت.

الفرع الأول: المصدرية الجزئية للحقوق الإنسانية:

وهي المصادر النصية والإجماعية الجزئية التي أسست لحقوق الإنسان وكرامته وحريته. وهي نصوص كثيرة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وإجماعات السلف والخلف ومجموع الأقوال...

الفرع الثاني: المصدرية الكلية للحقوق الإنسانية:

وهي مجموع القواعد العامة والمقاصد الشرعية التي تؤسس الحقوق الإنسانية، والتي تحكم على تقريرها وأدائها في ضوء تجدد الأزمنة والأمكنة وتغير الأحوال والبيئات والمستجدات. وهي تشكل إطارا شرعيا مرجعيا مهما ورحبا لمعالجة كل ما يتفرع عن الحقوق الإنسانية من تفاصيل ونوازل وفروع تحتاج إلى تأطيرها وتكييفها والحكم عليها.

ويذكر أهل العلم[1] أن هذه المصدرية الكلية تشمل ما يُصطلح عليه بمصادر التشريع وأصول الاستنباط والقواعد والمقاصد الكلية. ومن ذلك: القرآن الكريم، والسنة المطهرة، والإجماع، والقياس، والاستحسان، والاستصحاب، والعرف، وسد الذرائع.

ولكل أصل من هذه الأصول تعلقه بالحقوق الإنسانية من الناحية الكلية، والناحية الجزئية، فالناحية الكلية ينظر إليها باعتبار كون هذا الأصل دليلا كليا وإجماليا يقرر عدة حقوق إنسانية.

فالقرآن -مثلا- قرر من حيث المبدأ والكل مكانة الإنسان وكرامته ورسالته في الحياة ودوره في التعمير والبناء، ومبدأ حفظ الدماء والأعراض والأموال، وتقرير أصل المساواة والعدالة والأخوة بين بني البشر، وإقرار العدل والصدق وعدم الإكراه في الدين.

والسنة، فقد فصلت ما أجمله القرآن وبينته، وفرعت بعض أحكامه وكيفياته.

والإجماع، الذي أفاد انطباق كلمة السلف والخلف على تقرير الحقوق ومراعاتها وحمايتها.

والقياس، فقد أفاد بقانون التعليل والمناط تخريجا وتنقيحا وتحقيقا، مما كان له الأثر في معالجة قضايا حقوقية كثيرة بتفحص مناطاتها وعللها، وإجراء الحمل والإلحاق بموجبها. **وكذلك الاستحسان** الذي أصل لحقيقة الاستثناء من الأصل لمصلحة راجحة، أو لحقيقة العدول عن القواعد العامة إلى الأحوال الخاصة لتعذر العمل بالعموم والأصل، ولهذا تعلقه بالحقوق الإنسانية في الأحوال الاستثنائية التي ينبغي العدول فيها عن الأصل والعموم لمصلحة راجحة ولحق غالب. **وكذلك الاستصحاب** الذي يقرر قواعد استصحاب أصل الإنسان، وإنسانية الإنسان وأصل براءة الذمة وغير ذلك من الأصول الحقوقية التي يقرها

---

(١) حقوق الإنسان، الظهار، ص٨٥-٨٦.

الاستصحاب باعتباره دليلا كليا وأصلا جامعا لقواعد ومبادئ حقوقية كثيرة. **وكذلك العرف** الذي يؤسس لمبدأ تحكيم العادات الحسنة. **وكذلك سد الذرائع** الذي يقرر منع التذرع والتحايل في عالم الحقوق، وما أكثر هذا التذرع وما أخطر ذاك التحايل.

الفرع الثالث: مقاصد الشريعة مصدر للحقوق الإنسانية:

تعد مقاصد الشريعة باعتبارها دليلا شرعيا كليا؛ مصدرا لحقوق الإنسان يُضاف إلى المصادر التشريعية الجزئية والكلية الأخرى. وتفيد هذه المصدرية اعتبار المقاصد إطارا شرعيا مرجعيا لقضايا هذه الحقوق ومفرداتها وعناصرها ومتطلباتها ومستجداتها المتطورة والمتحركة.

ومعلوم أن مرجعية المقاصد تتسم بالحيوية والسعة والمرونة، وذلك لطبيعتها المعرفية المتصلة بحقيقة المصالح المرعية والوسائل الموصلة إلى مقاصدها وبغير ذلك، ولطبيعتها المنهجية المتصلة بفن ترتيب المصالح والوسائل والموازنة بينها وترجيح المناسب منها، ولطبيعتها الواقعية المتصلة بمراعاة مستجدات الواقع ومتغيرات الحياة، وأثر ذلك في متابعة مسيرة الحقوق وتطورها، وكذلك لطبيعتها المتزنة المنضبطة التي تجعل أدائها مضبوطا بشروطه ومستلزماته ومتطلباته، ومنفيا عنه الاضطراب والاختلال بسبب التلاعب والتعسف وتحكيم الأهواء والشهوات والشبهات.

وشيء من تفصيل القول في اعتبار المقاصد مصدرا للحقوق الإنسانية يؤكد تنـزيل القواعد المقاصدية على الحقوق الإنسانية، وفق منهج التأصيل أو التكييف أو الإلحاق أو التفريع أو الموازنة والمقارنة أو التوسيع والتحليل والتمثيل، ومن ذلك: تنـزيل قاعدة حفظ النفس على حق الحرمة المعنوية والجسدية للإنسان، وتنـزيل قاعدة حفظ العقل على حق التفكير والتعبير والتعليم، وتنـزيل قاعدة حفظ النسل والنسب والعرض على حق الشرف والسمعة، وتنـزيل قاعدة حفظ المال على حق الملكية (العين والمنفعة، الأصول والثمار، الملكية الفكرية..).

ومن هذه القواعد المقاصدية -كذلك- عدد من القواعد التي تنظم المجالات التطبيقية والإجرائية لحقوق الإنسان، كترتيب الحقوق وتبويبها وجمعها والترجيح بينها وتقديم الأولى منها بحسب السياق والمقام والضرورة والحاجة. ومن تلك القواعد -وكما ذكرنا-، قاعدة «الوسائل لها حكم المقاصد»، وقاعدة «مراعاة مآلات الأفعال»، وقاعدة «الأمور بمقاصدها»، وقاعدة «العبرة للغالب» أي غلبة النفع أو غلبة الضر.

ثم إن تقرير القواعد المقاصدية العالية أو المقاصد الكبرى، كقاعدة تأصيل الامتثال في النفوس، فهي قاعدة تلتقي في بعض جوانبها وأمثلتها وأسرارها مع مقولة الحق العام، وقاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد مطلقا، فإنها تلتقي كذلك في بعض أحوالها وتفاصيلها مع حق النظام العام وحق الصالح العام، وقاعدة طرد الهوى تلتقي مع حق القضاء العادل والحكم العادل الذي لا يُبنى على الأمزجة والأهواء والمحسوبية والعصبية المقيتة. إن مجمل القول في هذا المقام أن المقاصد العليا للشريعة أو الغايات الكبرى للإسلام إنما هي إطار واسع ومجال رحب يمكن أن تُرد إليه الحقوق الإنسانية في مجملاتها وتفاصيلها، بحسب معايير ذلك وضوابطه ووسائله، ويكون بالوسع تحصيل أقدار وأحجام -قد تقل وقد تكثر- من الاتفاق أو التوافق أو التقارب على الأقل.

بل إن مصدرية المقاصد للحقوق الإنسانية قد تشكل إطارا عاليا تُدرس فيه وترد إليه النظريات القانونية والمفاهيم والتطبيقات الحقوقية المختلفة؛ من أجل تقويمها والحكم عليها وبيان ما هو موافق للشريعة الإسلامية أو مخالف لها، وذلك على نحو القانون الطبيعي والقانون العرفي والعقد الاجتماعي والقانون المدني الفلاني والتشريعات المختلفة. ومن ذلك كذلك: كثير من القوانين والاتفاقيات الحقوقية المعاصرة، كقانون حقوق الطفل والعامل والصحفي والمحامي والمسن، وقانون حقوق الأقليات والجاليات والأسرى وضحايا الحرب، وقانون حقوق البيئة والحيوان وغيره.

كما يمكن أن تشكل تلك المصدرية إطارا مباشرا للجزئيات والنوازل الحقوقية، كنازلة التجارب الوراثية على الجنين، وفصل أجهزة الإنعاش على الميت موتاً دماغياً وتشريح الجثة الآدمية لأمر قضائي وأمني، وغير ذلك، مما أصبحت الدراسات الشرعية والقانونية تتصدى له، بغرض الحماية الحقوقية ومنع الاعتداء والإضرار أو التهاون والتقصير في حق الإنسان وكرامته. ولذلك تنادى كثير من الناس بحقوق هؤلاء، وأكدوا حق الجنين في سلامة نموه في بطن أمه، وحق من مات دماغيا في عدم التساهل في حياته، وحق الميت في حرمته الجسدية وفي أن لا يُتلاعب بجسده. كما أكدوا حقوقا أخرى كثيرة، كحق الصحفي في حفظ سلامته أثناء عمله في ساحة الحرب ومنطقة النزاع، وحق ضحايا الحروب في تحقيق العدالة وملاحقة مجرمي الحرب، وغير ذلك من الحقوق الجزئية التي تتزايد شواهدها وتتعاظم أحوالها، وليس لها من جواب شاف إلى الاعتبار بالمقاصد المعتبرة المبنية على النصوص المرعية. ويكون لازما إعمال النصوص معها إذا وجدت تلك النصوص ودلت على ما موضوع الاجتهاد المقاصدي.

وسوف نزيد هذا الأمر بيانا عندما نتحدث لاحقا عن جدلية العلاقة بين المقاصد والحقوق.

المطلب الخامس: مصادر الحقوق بين الشريعة الإسلامية وغيرها من الشرائع والفلسفات:

إجراء المقارنة السريعة بين مصادر الحقوق في الشريعة الإسلامية وفي غيرها يفيد عدة معان منها:

- **أن مصادر الحقوق في الشريعة تتسم بالشمول والتنوع**؛ فهي مصادر جزئية وكلية كما بيناه قبل قليل، وثابتة ومتغيرة، وتجمع بين حقوق الله تعالى وحقوق الناس؛ فلا تقر الحق الإلهي بإطلاقه وتحريفه كما هو مقرر في نظرية الحق والتفويض الإلهي، كما لا تقر الحق الإنساني والمدني والاجتماعي على حساب الحق الديني والعقدي، كما هو مقرر في نظرية العقد الاجتماعي والديمقراطيات الغربية والليبرالية الحديثة.

وتجمع كذلك بين مصالح الدنيا والآخرة، ومنافع الأفراد والمجموعات، فالنظر فيها شامل لمراعاة كافة المصالح والمنافع برؤية منهجية ومحددة بأصولها وفروعها وضـوابطها. وهي بهذا تختلف عن النظريات الجزئية والمناهج الأحادية التي التفت فيها إلى جانب على حساب آخر، كما فعلت النظرية الشمولية التي هيمنت على كافة مفاصل الحيـاة علـى حساب الشعب.

- **أن مصادر الحقوق في الشريعة تتسم بالوضوح والدقة والعمق** مقارنـة مـع بعض المصادر في كثير من الأنظمة والفلسفـات الأخرى، فمصدر الطبيعـة في نـشأة الحقوق وتحصيلها والاستفادة منها لا يكون مصدرا عائما وضبابيا كمـا يـنص عليـه أصحاب القانون الطبيعي، وإنما يُطرح في المنظور الشرعي على أنه مصدر محدد المحتـوى والوسائل والمنهج، فالطبيعة في هذا المنظـور هي الفـطرة أو الحقـوق الفطرية المركوزة في طبيعة الخـلق والمرادة من وظيفته، كحق الحيـاة والـصحـة، والحـق الأسـري والاجتماعي. ثم إن الفطرة التي تقررت حقيقتها، إنـما هي الفطرة الإنـسانية الـسوية الباقية على أصل خلقتها، وعند تغيرها بشوائب الزمـان والمكـان، تفقـد جـدارتها الاستحقاقية. ومن أمثلة ذلك: نـزوع بعض الشواذ نحـو الزواج المثلي وإقامة كيـان أسري غريب ومخالف للفطرة، فهـذا الانحراف لا يكون مسوغا لاسـتحقاق هـؤلاء الشواذ لما ادعوه من حق الحرية الزوجيـة والجنسيـة. فالفطرة الموجبة للحقـوق هـي الفطرة السوية والمعتدلة والمتوازنة، وفقا لتوجيه الوحي ومعهود الخلق واستواء الأعراف. أما الطبيعة في القانون الطبيعي فلا تتسم بتقرير هذا التحديد، وإنما تكتفي في مجمل قولهـا بتقرير مقولة الطبيعة بعمومها وفي كافة أطوارها، ودون أن يُنظر إلى انحرافها واخـتلاف أحوالها، وأثر ذلك في الحقوق.

- **وكذلك محتوى الحق الإلهي (حق الله) في النظر الشرعي الإسلامي؛ فإنه يتسم بالدقة والوضوح**؛ فهو الحق العام المترتب عليه النفع العام، وإضافته إلى الله تعالى يأتي على

سبيل تعظيمه وضمانه، ويأتي على سبيل إيصاله إلى كافة أصحابه ودون أن يستأثر به البعض ككهنة المعابد ورجال الدين والحكام بالتفويض الإلهي، فوظيفة حق الله تعالى وظيفة اجتماعية ومدنية يعود نفعها للعامة والمواطنين، ويعم خيرها مختلف فئات المجتمع والدولة، وتتصل بتحقيق كافة الحقوق والحريات العامة والفكرية السياسية والاقتصادية وغيرها. ثم إن حق الله تعالى يستند إلى حقيقة ما أنزل الله تعالى من أحكام وما قرر من مقاصد وغايات يريد تحقيقها في واقع الناس؛ من أجل إصلاحهم وتهذيبهم واستقرارهم. أما الحق الإلهي فلا يستند إلى البيان الصحيح المنسوب إلى الإله، وإنما هو بيان لأكاذيب الحاكمين بحق الإله والناطقين باسمه، وتقرير لأهوائهم وأغراضهم السياسية والسلطوية؛ من أجل الاستئثار بالمزايا والحظوظ تحت غطاء حق الآلهة وتعاليم الدين.

- **أما الأعراف باعتبارها مصدرا كان سائدا في بعض المجتمعات،** فهي مجرد العوائد المتبعة التي يُحتكم إليها في قضية الاستحقاق، وفي هذه الأعراف من العموم والضبابية ما يجعلها أبعد ما يكون عن الاستحقاق الحقيقي بين أفراد المجتمع ومجموعاته، فهي أعراف خاصة بالحكام والأشراف والأحرار وغيرهم. ثم إن محتوى هذه الأعراف ذاته مضمون غير إنساني وغير أخلاقي -كليا أو جزئيا-، وذلك لكونه يرسخ معاني الاعتداء على الحقوق الإنسانية، ويساير الأهواء والشهوات والأوضاع البائدة والسائدة في المجتمع الذي تحكمه هذه الأعراف.

- **غير أن مصدرية الأعراف في الشرع الإسلامي تتسم بالوضوح والدقة** والسلامة من التداخل والضبابية، وينتفي عنها سوء التأويل والتفسير والتوظيف والتنفيذ. فالأعراف محكومة بضوابطها[1]؛ كعدم معارضة الأصول والنصوص والأحكام، وهذا

---

(١) للعرف جملة شروط وضوابط لا بد منها، وهي:

١- عدم معارضته للشرع الإسلامي وأصوله وقواعده.

٢- أن يكون واقعا في كل أو أكثر الحوادث التي هي من مشتملاته.

٣- أن يكون العرف سابقا أو مقارنا للحوادث التي يُراد تحكيمه فيها.

٤- أن يكون العرف غيرَ مُعارَضٍ بشرط معتبر ومشروع.

يؤسس لارتباط الأعراف بمجموع الأصول والأدلة والأحكام الأخرى؛ إذ العرف لا يعد المصدر الوحيد. كما أن الأعراف محكومة بعدم معارضة الأخلاق والحقوق الإنسانية، فأعراف الأنكحة الفاسدة ووأد البنات وامتهان المرأة والعبيد والأسرى؛ إنما هي أعراف باطلة، لا يُعبأ بها ولا يبنى عليها؛ لمخالفتها قيم الأخلاق وكرامة الآدمي.... كما أن الأعراف في الرؤية الإسلامية تعبر عن الأعمال والأقوال التي جرى بها العمل وتعلقت بها مصالح المجتمع ؛ فيكون اعتبارها تقريرا لمنهج التيسير ومراعاة الواقع وعدم معارضة المجتمع ومصالحه. وبذلك اعتبرت الأعراف مصدرا للاستحقاق في مواضعه ومجالاته، وتُضاف إلى المصادر الأخرى، وتُعمل في إطار ضوابطها وحدودها.

- **أما أمر التقنين الذي عرفته بعض المجتمعات**، والذي اعتبر مصدرا من مصادر الحق؛ باعتبار كونه مرجعا حاكما وحاسما لمسألة الحقوق، فهذا التقنين مختلف حاله بين الشريعة وغيرها من الأنظمة والفلسفات والأفكار. فحاله في هذه الأنظمة حال طبيعة هذه الأنظمة ذاتها، من حيث كونه تقنينا للأعراف الفاسدة التي تخالف -كليا أو جزئيا- حقوق الناس وحريات المجتمع... فهو تحويل لهذه الأعراف من طور الممارسة المتناقلة إلى طور التدوين والكتابة فقط، دون أن يُنظر إلى تطوير المضمون وتحريك الضمير نحو إصلاح أوضاع الحقوق ومواجهة هذه الأعراف. فكأنه تقنين جامد ومسوغ للاعتداء والفساد.

أما التقنين باعتباره أحد المصادر الحقوقية التي يقرها بعض علماء الشريعة، فهو منظور في مضمونه وآلياته ومآلاته، فمضمونه ينبغي أن يكون متضمنا لإقرار الحقوق وترسيخها، وآلياته ينبغي أن تكون موصلة إلى تحقيق هذه الحقوق، وأن تُختار أفضل الآليات لأفضل الاستحقاقات، وفقا لقاعدة (الوسائل لها أحكام المقاصد). أما مآلاته فينبغي أن تكون النتائج الحقيقية لحقوق الإنسان وتفعيلها وضماناتها، عملا بقاعدة مراعاة مآلات الأفعال، ومراعاة القصود في الأعمال والأفعال. فالتقنين في نظر العلماء المسلمين ليس مقصدا في حد ذاته، وإنما هو وسيلة لمقاصدها المصلحية والحقوقية. فقد يكون التقنين في موضع ما طريقا لاحترام حقوق الإنسان وحمايتها، كما قد يكون طريقا لانتهاك هذه الحقوق باسم التقنين.

المطلب السادس: مقومات حقوق الإنسان:

عبارة المقومات في دراسة حقوق الإنسان، عبارة غير اصطلاحية بالمعنى العلمي الدقيق، وإنما هي عبارة مولدة ومستحدثة، أملتها مقتضيات معرفية ومنهجية وسياقية، ودعت إليها الضرورة إلى تعميق البعد النظري، تأصيلا وترسيخا، وإلى تفعيل البعد العملي وإيجاد الضمانات والمحميات والآليات. وهو ما يجعلنا نقرر بأن هذه المقومات تعود إلى ما تقوم به هذه الحقوق وتنهض به، وإلى ما تتأسس عليه من مصادر قوية وأصول جامعة ومسندات تتكامل فيه عدة عناصر ذاتية وموضوعية، شكلية ومادية، ظاهرية وباطنية، فردية وجماعية، رسمية وأهلية، وطنية ودولية، وقائية وعقابية، وتربوية وزجرية.

وربما يكون لدراسة هذه المقومات أثره في استدعاء ما يُعرف بمختلف الأبعاد اللازمة في إقامة حقوق الإنسان على أساس متين، وتفعيلها بصورة دائمة وشاملة وعامة، وإيجاد ضماناتها وحمايتها وترسيخها. ومن هذه الأبعاد:

البعد الديني الذي يُعد خير وازع يلازم صاحبه ويدعوه إلى الالتزام بحقوق الذات والآخرين، وذلك لانبنائه على المعتقد الغيبي والاستحضار الرباني والمراقبة الذاتية الدائمة وانتظار الجزاء الأخروي. ولذلك جاء في الحديث الشريف عن الإحسان: ونصه: «**أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ**»[1]. وقد عد الإمام عز الدين بن عبد السلام فضيلة الإحسان أرقى مراتب المقاصد وأعلاها وأجمعها، فقد جاء قوله: «والإحسان منحصر في جلب المصالح ودرء المفاسد، وهو غاية الورع، **أعلاها** إحسان

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بشرح لبن بطال، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة.. شرح صحيح البخاري، لابن بطال، ١١٤/١. وأخرجه مسلم في صحيحه بشرح الأبي في كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، صحيح مسلم مع شرحه المسمى إكمال إكمال المعلم للابي، ٨٧/١-١١٤.

العبادات، وهو أن تعبد الله عز وجل كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فقدر أنه يراك، وأفضلها أن تعبد الله عز وجل مقدرا أنك تراه، فإنك إذا قدرت في عبادتك ترى المعبود، فإنك تعظمه غاية التعظيم، وتجله أعظم الإجلال... **النوع الثاني**: الإحسان إلى الخلائق، وذلك إما بجلب المنافع، أو بدفع المضار، أو بهما... **النوع الثالث**: إحسان المرء إلى نفسه: بجلب ما أمر الله بجلبه من المصالح الواجبة والمندوبة، ودرء ما أمر الله بدرئه عنها من المفاسد المحرمة والمكروهة...»[1].

البعد القانوني الذي يحكم العلاقات بين الناس، ويقيمها على أساس القواعد المنظمة والرادعة والآمرة والناهية، وهو والوازع الديني طريقان مهمان إلى احترام حقوق الناس وصيانة كرامتهم وأعراضهم وأموالهم. وإذا عري عن الوازع الديني فيكون له الأثر فيما يتعلق بالسلوك الذي يشكل موضوع الجزاء الدنيوي والدخول تحت طائلة القانون.

البعد الفطري الإنساني الذي يتسم به كل إنسان في الوجود، وهو الخصال الأصيلة فيه، كحبه الخير وكراهيته الظلم والعدوان والغصب، وهذا البعد كفيل بتحقيق أقدار معينة من الحقوق الإنسانية. وقد ظهرت آثاره في فترات مختلفة من تاريخ البشر، حيث تقررت بعض الحقوق وتنادى أهل الفطرة إلى اعتبارها ومنع ما يعطلها ويفسدها. ومن ذلك أعمال بعض الهيئات الحقوقية المعاصرة التي تحركها نزعات الإنسانية والفطرة، وتوجهها طبائع الخير الأصيل وخصال الرحمة والرأفة والمحبة للإنسان المكرم.

البعد القضائي الذي يمثل الأداة الساهرة في فصل النزاع ودرء القتال وإقرار الحقوق إلى أصحابها ومنع الاعتداء بصوره ومقدماته، والعمل على وضع الحدود للمارقين

(١) الفوائد في اختصار المقاصد، أو القواعد الصغرى، تحقيق إياد خالد الطباع، ص٣٤-٣٦.

والفاشيين والمستبدين والمتاجرين بكرامة الأفراد والشعوب، فدور القضاء معلوم الأهمية وملحوظ الأثر فيما يتعلق بحماية الحقوق الإنسانية، سواء في مجال حياتهم الاقتصادية والاجتماعية والمدنية، أو في مجال حياتهم السياسية والدستورية.

البعد المدني والمهني الذي يمثل الكفالة الجماهيرية والضمانة الشعبية لحماية الحقوق الإنسانية، ولتفعيلها وترسيخها بوسائل التوعية الثقافية والتعبئة العامة والعمل الميداني والضغط السلمي وحمل السلطات على احترام هذه الحقوق وعدم المساس بها.

البعد الدولي الذي يمثل الحماية الدولية لحقوق الإنسان، عن طريق المؤسسات والمواثيق والالتزامات الدولية، والتي تكسب المواطن حصانته ومناعته، وتجعله يتساوى مع الحاكم والهيئة السياسية أمام هذه المؤسسات والمواثيق. وربما يكون للبعد الدولي أثره في ارتداع المعتدي الداخلي الذي قد يعمد إلى التحصن بالداخل وبالقوانين والامتيازات الوطنية. كما تكسب الدولة الوطنية نفسها حصانتها من أي عدوان أجنبي.

البعد الرقابي الذي قد يكون آلية محددة مقصورة على الرقابة فقط، وعلى متابعة أوضاع حقوق الإنسان وأحوالها المختلفة ومظاهر انتهاكها وشكاوى المتظلمين وأضرار الضحايا والآثار السلبية المترتبة على ذلك. وينبغي أن يستقل البعد الرقابي عن كل سلطة أو جهة ضاغطة في الداخل والخارج، وأن تكون وسائل عمله جدية ومنضبطة ومحددة وشفافية، وأن يكون هدفه الأعلى والأوحد هو الانتصار للإنسان، مهما كانت وظيفته ومرتبته وحالته وخلفيته، وأن يكون سعيها الدائم الدفاع عن حقوقه ومنع الظلم عنه، فالظلم ظلمات يوم القيامة، وظلمات في الحياة.

إن من مجموع هذه المقومات تحصيل للمحتويات الحقوقية وتقرير للكرامة الإنسانية في آخر المطاف. وهو ما يجعل المقومات لصيقة بالمصادر ومتلازمة معها، سواء بمعنى كونها آليات لتنفيذ المصادر ووسائل لها، أو بمعنى كونها أبعادا ومعالم لها، تمثل جزءا من ماهيتها وبعضا من حقيقتها.

وفي ختام هذا المبحث نذكر بما أوردته آنفا، والمتعلق بتنوع مصادر حقوق الإنسان ومقوماتها واختلافها في ضوء اختلاف بيئاتها وأنظمتها وأوضاعها المجتمعية والسياسية والحضارية، وأثر ذلك في رسم مسار الحقوق الإنسانية، تقدما وتراجعا، تفعيلا وتبطيلا. والذي ختمنا به مبحثنا المذكور يؤكد الأبعاد اللازمة لحقوق الإنسان لتحقيق ضماناتها وشروط نجاحها وتقدمها. وتلك الأبعاد هي: البعد الديني والقانوني والفطري الإنساني والقضائي والمدني والمهني والدولي والرقابي. والحق الذي ينبغي أن يُصار إليه أن هذه الأبعاد تشكل بمجموع القيم الأخلاقية والفلسفية والعقدية والسياسية والقانونية التي يلزم أن تُعالج فيها مقولة الإنسان، تنظيرا وتنزيلا. وهو ما نحقق قوله ونحرره في المبحث الموالي الموسوم بـ«الحقوق بين القيم الأخلاقية والفلسفة والعقيدة والسياسة والقانون الملزم».

المبحث الثالث

الحقوق بين القيم الأخلاقية والفلسفة والعقيدة والسياسة والقانون الملزم

- مقدمة المبحث:

تتحدد الحقوق الإنسانية بناء على مجموعة من القيم والمبادئ الأخلاقية والفلسفية والعقدية والسياسية والقانونية، وسواء أكانت تلك القيم والمبادئ مجتمعة ومتضافرة ومتكاملة في الأداء الحقوقي والفعل الإنساني، أم كانت متفرقة ومشتتة، يُؤخذ بعضها ويُترك البعض الآخر، بحسب لأوضاع ذلك وأحواله.

ولا شك أن الأفضل والأنسب هو اعتماد مجموعة تلك القيم والمبادئ كافة، وذلك تأسيا بمنهج الجمع بين الخيرات والمصالح والمسالك، وبجدوى تعدد الدوافع المعنوية والمادية وتوارد الحوافز الإيمانية والعقلية والنفسية على تقرير الحقوق الإنسانية وترسيخها وتفعيلها. فالدافع الأخلاقي ينضم إليه الدافع القانوني، والحافز الشعبي والمدني يُسند بالحافز السياسي والرسمي، وصلاح الظاهر يؤسسه صلاح الباطن، ونفع العاجل يختمه نفع الآجل، وهكذا.

والجمع بين تلك القيم والمبادئ تحدده طبيعة المرجعية الفكرية والمصدرية الدينية، وفقا لمنهج ذلك وكيفيته في الفهم والتنزيل. وفي الدائرة الإسلامية نلاحظ تشوف الشريعة الإسلامية لمنهج الجمع بين مجموع تلك القيم والمبادئ، بناء على سمة الشمول والكمال فيها، واستهداء بسنن الكون وفطرة الإنسان وقوانين الحياة التي يتكامل فيها عالم الظاهر مع عالم الغيب، وعمل العقل مع إرادة النفس وحركة الجسد، والوازع السلطاني مع الوازع القرآني، وخطاب الترغيب مع خطاب الترهيب، واعتقاد الرجاء مع اعتقاد الخوف. وهو الأمر الذي أسس لتعدد المسالك وتنوع الوسائل لتحقيق الأداء الحقوقي

الأفضل على صعيد الأفراد والمجموعات والدول، ولذلك أعمل منهج الجمع بين قيم الأخلاق والعقيدة والأحكام وسياسة الدولة وسلوك الأفراد وتعاون الكافة من أجل توكيد الحقوق بعد تقريرها. ونبين بشيء من التفصيل ما أجملناه في هذا التمهيد ضمن عناوين المطالب التالية: تعدد ضروب الاهتمام بحقوق الإنسان، وحقوق الإنسان والقيم الأخلاقية، وحقوق الإنسان والفلسفة والعقيدة، وحقوق الإنسان والسياسة، وحقوق الإنسان والقانون الملزم، وحقوق الإنسان والأخلاق والعقيدة والسياسة والقانون الملزم من منظور الإسلام. وفيما يلي تفصيل هذه المطالب:

المطلب الأول: تعدد ضروب الاهتمام بحقوق الإنسان:

ظلت الحقوق الإنسانية إحدى المقولات التي حظيت باهتمام معارف الفلسفة والعقيدة والأخلاق والسياسة والقانون. مع التفاوت الملحوظ في مستويات هذا الاهتمام، من حيث عدة أمور، منها:

- **الرؤية الفكرية والمبدئية** إزاء حقوق الإنسان، وهنا نلاحظ التفاوت البارز في تقرير هذه الرؤية، لتفاوت طبيعة المعارف وموقفها من الإنسان وحقوقه وكرامته في الحياة والوجود. ومثال ذلك: الفلسفة المادية، فإن نظرها للإنسان اقتصر على المادة وظاهرها وتفسيرها لحركة التاريخ وكيان الإنسان، وهو الأمر الذي أخل بالحقوق المعنوية والدينية والوجدانية للإنسان والأسرة والمجتمع.

- **استغراق مضمون الحقوق الإنسانية** ومفرداتها وتفصيلاتها، والنظر في مدى شمول الحقوق الإنسانية لكافة مطالب الإنسان أو أغلبها. وهنا نُحال إلى طبيعة المعارف وموقفها من الإنسان وتصنيفها للحقوق بناء على ذلك. ومثال هذا: الفلسفة العنصرية في شقها الديني والسياسي، فقد أقرت الحق العنصري المبني على الدين أو السياسة أو كليهما، كما هو الحال في العنصرية اليهودية الصهيونية، أو العنصرية الفرعونية.

- **التطور الضروري** الذي ينبغي أن يكون عليه القانون باعتباره تعبيرا عن القيم الأخلاقية والاجتماعية التي يقرها المجتمع ويتعامل بها، فمن الضروري أن تُصاغ هذه القيم

في هيئة قوانين لتأخذ طابعها التنفيذي والإلزامي. وهذه إشكالية ليست بالهينة، فقد ظلت كثير من القيم فاقدة لطابعها القانوني الإلزامي، أو غير معبرة عن القيم المعتمدة، وهو ما أخل كثيرا بحقوق الإنسان وكرامته.

– **المزاوجة بين التنظير والتطبيق**، والقول والفعل. ولعل أكبر مشكلة تواجه الحقوق الإنسانية الحقيقية والفعلية هي مشكلة الازدواج القولي والعملي ومفارقة الشعار للممارسة، والكيل بمكيالين، وهو تحد خطير وداء عضال لا يقل خطرا عن انتهاك الحقوق ذاتها.

– **الطابع الإلزامي لها**. وهو المستوى الذي تكون فيه الحقوق الإنسانية أمراً لازماً وملزما، وليس مقتصرا على الشعارات العاطفية والصيغ الجميلة والكلمات الإنشائية والخطب الرنانة، كما لا ينبغي أن يظل تطبيقه خاضعاً للأمزجة والشهوات والخواطر، أو متأثرا بالاعتبارات السياسية والحزبية والطائفية والتصنيفية. وهو الأمر الذي يقتضي لزوم التقنين والتدوين والتأسيس الرسمي الوطني والدولي، وضرورة وضع الآليات المحددة والإجراءات الدقيقة المنضبطة، واعتماد الضمانات القضائية والمدنية والجزائية الصارمة.

المطلب الثاني: حقوق الإنسان والقيم الأخلاقية(١):

القيم الأخلاقية هي الفضائل الإنسانية ومحاسن التعامل وشيم الأسوياء والأنقياء. وقد اعتبرت الأخلاق عنوان الإنسان وفطرته السوية وصفاته الحسنة. وقد كان للأخلاق في الأديان السماوية وكثير من الشرائع الأرضية حضورها الهام وأثرها الفاعل على مستوى حقوق الإنسان، غير أنها لم تكن المرجع الوحيد لقيام هذه الحقوق. ومرد ذلك أمران اثنان:

– **الأمر الأول**: وهو اختلاف معايير الأخلاق ومضمونها باختلاف الأديان والفلسفات والمذاهب المختلفة، وهو ما يكون له أثر في تقرير الحقوق الإنسانية بناء على

---

(١) توجد فروق جوهرية وشكلية بين كل من الأخلاق والقانون، من حيث المجال والغاية والجزاء والنية وغير ذلك. وهي معايير محددة لطبيعة كل منهما ووظيفته وأثره. ينظر: أصول القانون، السنهوري، وأحمد أبو شيت، ص١٩-٢٠.

مرجعية هذه الأخلاق. ومثال ذلك: القيم الأخلاقية في بعض بلاد الغرب تبيح العلاقة الجنسية المختلة والمهتزة، كزواج الرجل لنظيره، وكاتخاذ العشيقة فيما دون الاتصال الجنسي، وكذلك القيمة الأخلاقية النفعية والفردية والمادية، التي تجوز الكسب غير المحدود، والاستغلال اللامعقول، بناء على قيمة الحرية الاقتصادية أو اقتصاد السوق وتحريك المنافسة وتعظيم التنمية. فهذه القيم «الأخلاقية» ليست من الحقوق الإنسانية في شيء. وتسميتها بالأخلاقية من باب التجوز، ومن باب ما اعتبره أصحاب هذه «الأخلاق» أنها معيار يوزن به السلوك والتعامل بين الناس، وأنها تعبير عن مجموع القيم الفكرية والمذهبية المرجعية على مستوى الاعتقاد والفلسفة والنظام السياسي والقانوني والاجتماعي.

– **الأمر الثاني:** وهو اختلاف الأداء البشري المترتب على القيم الأخلاقية، ومعنى ذلك أن الناس تتفاوت أعمالهم وواجباتهم والتزاماتهم تجاه حقوق الآخرين بحسب مدى ما يكونون عليه في الاستجابة لداعي الأخلاق وفضائل السلوك، فقد يستجيب الفرد لواجب الوفاء بالوعد وأداء الأمانة، وقد لا يستجيب وينكر ويفر، بناء على تفاوت حاله الإيماني والتربوي، ودواخل التأويل الذاتي والنفعي، لاسيما إذا كان التعامل واقعا في دائرة التعاوض المادي، ومشوبا بالظن والاحتمال، الأمر الذي يؤدي إلى الاختلاف والتنازع والأنانية. والأمر كذلك بالنسبة إلى المجال العام والدولي؛ فإن كثيرا من الجهات العامة –وطنيا ودوليا– سرعان ما ينقلب أصحابها على الالتزامات والمواثيق الأدبية والأخلاقية بالخصوص. ولذلك يقع اللجوء إلى تقنين الاتفاق الإنساني والأدبي، ضمانا لقوته وإلزاميته.

والخلاصة أن المعايير الأخلاقية وحدها لا تكفي في حماية حقوق الإنسان، وإن كانت قاعدة أساسية مهمة، إذ قد تضيع حقوقا إنسانية كثيرة، إذا ضعف الوازع الأخلاقي، أو إذا داخلته التأويلات والأطماع والشبهات والشهوات.

المطلب الثالث: حقوق الإنسان والفلسفة والعقيدة:

يُسجل الفرق الدقيق بين الفلسفة والعقيدة، والمتصل -أساسا- بكون الفلسفة إشكال التصور، وكون العقيدة حسم التصور. وهذا التفريق ملاحظ في كلام المحققين، وهو ليس الفرق الوحيد، وليس الملحظ الواحد الذي تقرر استخلاصه في الدراسة المقارنية للفلسفة والعقيدة. ونحن في هذا المقام لسنا محمولين على الغوص في إبداء التعاريف والتفاريق والموازنات، فهذا قد يأخذ منا الوقت والجهد، وقد يخطف المراد إلى خلافه. ويكفينا تقرير ما تشترك فيه الفلسفة والعقيدة من جهة التصور والتفسير والتقدير والتدبير والتسيير. وصلة هذا بحقوق الإنسان، أن كلا من الفلسفة والعقيدة تعطي التصور النظري والعقلي للحقوق الإنسانية وما يترتب على ذلك في حيز التطبيق والواقع. وهنا يمكن تقرير النقاط التالية:

- أن الفلسفة أكثر تجريدا وأعمق اختلافا وأعظم جدلا من العقيدة الدينية المحددة والمحسومة.

- أن الفلسفة قد لا يكون لها أثر عملي واضح، أو أثر عملي واحد واضح، فهي متباينة الآثار ومتداخلة المواقف، بناء على الإغراق في التجريد والإكثار من التساؤل والاستشكال. أما العقيدة فيغلب عليها وضوح الأثر المطلوب وتحديد المعنى المطلوب.

- أن الفلسفة لصيقة الفكر البشري والوضعي أكثر من تعبيرها عن التوجيه السماوي والديني، وإن كان التداخل بين الأمرين ملحوظا في إطلاق الفلسفي والعقدي على ما هو ديني وغير ديني.

- أن تحديد مضمون الحقوق الإنسانية يتحدد بوضوح في ضوء طبيعة الفلسفة والعقيدة، وطبيعة رؤيتهما للإنسان ومكانته ودوره ووظيفته، وطبيعة الجانب العملي والإجرائي لتنفيذ محتويات الرؤية وطبيعة الفكرة، وطبيعة المزاوجة بين النظري والتطبيقي، حتى لا تظل هذه الحقوق شعارات جوفاء مرفوعة في كل من الفلسفة والعقيدة. ويُلاحظ

في هذا الصدد أن الفلسفة كثيرا ما تضيع فيها الحقوق بسبب عموميتـها وتحليقهـا في الأفكار المجردة والرؤى المثالية التي لا تجد -في كثير من أحوالهـا- طريقهـا إلى التنفيـذ والحماية والتفعيل والمراجعة، أو التي تواجه بصعوبات وعراقيل أثناء تنـــزلها في واقـع الناس. ولذلك يتعين عدم الاقتصار على مجرد التناول الفلسفي والعقدي للقضية الحقوقية في كافة أبعادها ومتطلباتها، بل لا بد من وضع التفاصيل وتحديد المفاهيم ووضع الآليات ورسم المخارج في ضوء الإطار الفلسفي والعقدي الإجمالي المرجعي، ولـيس بالإحالـة المطلقة على هذا الإطار دون مراعاة هذه التفاصيل والتحديدات. وهذا أكثر فائدة وأعظم أثرا في تحقيق ضمانات الحقوق.

المطلب الرابع: حقوق الإنسان والسياسة:

السياسة هي تدبير الشأن العام، أو هي القيام بوظائف الدولة وبمصالح العامـة في ضوء المرجعية الفكرية والدستورية المعتمدة في ذلك. وتختلف مرجعيات السياسة باختلاف المذاهب الفلسفية والقانونية، كما تختلف الآثار الحقوقية والإنسانية بناء على ذلك.

وفي سائر أحوال السياسة؛ فإن الساسة يرفعون شعارات الحقوق الإنسانية ويتبنون برنامجها ويَعدون بتنفيذها ضمن سياستهم وحكمهم. ولكن السؤال المطروح بشدة وحدة في هذا المقام؛ كيف تكون الحقوق في عالم السياسة؟ وهل يمكن أن تتحقق الحقوق في هذا العالم الذي تعارضت فيه شعارات الحقوق مع الممارسات في أكثر الأحوال؟

ومرد هذا بالأساس: طبيعة السياسة التي تحكمها نـزعات الحرص على مقاليد الأمور وتزعم القيادة وكراهية وجود المعارض وإضعاف قوته، ومزاولة أسلـوب التبرير والتـذرع، مما يعرض الحقوق الإنسانية إلى كثير من الخطر، ولاسيما حقوق المعارضين والناقدين.

ويتعاظم الأمر عندما ترتبط السياسة بالشأن الخاص لا بالشأن العـام، أي عنـدما ترتبط بالمصالح الخاصة للأحزاب والمنظمات والعصابات، فتتحول الدولـة إلى حـزب، وتتلخص في شخص واحد وفي جماعته وعشيرته، ومن ثم تكون الدولة خادمة للشخص والحزب، وهو الأمر الذي يؤول إلى خرابها وتهالك مؤسساتها وانتهاك حقوق رعاياهـا.

ويتأتى هذا الداء العضال بموجب الخلط المفهومي والإجرائي بين مفهوم السياسة كتدبير للشأن العام، وبين مفهومها كتصريف أعمال يومية والاشتغال بالتفاصيل الميدانية. ففي هذه الحالة تضيع المهمة الجوهرية للدولة المتمثلة في العناية بالخيارات الكبرى والسياسات المتعددة التي أقرت الدولة لأجل تحقيقها، مع الاهتمام بالتنفيذ والتسيير والمراقبة، دون إخلال بتلك الخيارات والسياسات.

وربما تتحول هذه التفاصيل الميدانية إلى القيام بحياة الحاكم وطعامه ومسكنه ومظهره ومراسم ظهوره ومروره واستراحته وسفره وصيده وسباحته ورشاقته وأحلامه ونشاط أيامه.

وهذا تؤيده الوقائع والشواهد، فكثير من وقائع السياسة وأحوال الدول قد آلت فيها الأمور إلى انتهاكات حقوقية إنسانية كثيرة، بسبب انحراف السياسة عن خطها المبدئي، واضطرابها وتضارب مواقفها مع المصالح والحسابات الخاصة، وتباين مواقفها وتلبسها بكثير من نزعات الأهواء والأمزجة، ولذلك ينادي الفقهاء والحكماء إلى ضرورة ربط الحقوق الإنسانية بالقيم الأخلاقية والقوانين الملزمة والضمانات اللازمة، ونفي الأثر السلبي لتشويه السياسة وانحرافها عن خطها الأساس.

المطلب الخامس: حقوق الإنسان والقانون الملزم:

أهمية القانون الملزم تكمن في أمرين:

– **الأمر الأول: وهو القانون نفسه**، من حيث كونه إطارا تنظيميا للروابط الفردية والاجتماعية والسياسية، وكونه يهدف إلى الغاية المصلحية، بحماية الحقوق وحفظ النظام وتحقيق العدالة القانونية فيه، وكونه تعبيرا عن التطور نحو التزيد من استلهام مبادئ الأخلاق وإنشاء قواعده وفقها[1].

– **الأمر الثاني: وهو إلزامية القانون ذاتها**، إذ تمثل هذه الإلزامية الأداة القوية والرادعة التي تحول الأفكار والمبادئ من الواقع في الأذهان إلى الواقع في الأعيان، والتي

(١) أصول القانون، للسنهوري، وأحمد أبو شيت، ص٢٥،٢١.

تحقق المصالح الحقيقية والحقوق الفعلية الأساسية لكل الناس. ومن هنا يبدو أن مهمة القانون في الواقع بيان الحقوق؛ حقوق الفرد قِبل غيره أو حقوقه قِبل الدولة، أو حقوق الدولة قِبله. ومن ذلك ندرك مبلغ الصلة بين القانون والحق. فالحق لا يوجد بغير القانون، كما أن القانون لم يوجد إلا لينظم العلاقات، أي ليقر الحقوق[1].

غير أن القانون قد يفقد منه أحد هذين الأمرين، كأن يفقد القانون طابعه الإلزامي، أو يتطرق إليه الكيل بمكيالين، ويصاب بداء المجاملات والتصنيفات السياسية والطائفية، أو قد لا يكون معبرا عن التطور الخلقي والحقوقي لمسيرة المجتمع، أو قد يتسم بالقصور والجمود. وهذا كله مدعاة لئلا يُقتصر على القانون الملزم وحده في تقرير الحقوق، بل لابد من حمله على مراعاة القواعد الأخلاقية والقيم الإنسانية، وقواعد التعامل وأعراف المجتمع وضغط المؤسسات المدنية وتوجيه الضمير فضلا عن العقيدة والفطرة.

المطلب السادس: حقوق الإنسان والأخلاق والعقيدة والسياسة والقانون من منظور الإسلام:

هذه المقولات من منظور الإسلام كان لها إطارها الجدلي والمرجعي في تقرير حقوق الإنسان، فقد وُزنت بها هذه الحقوق، تأصيلا وتطبيقا وموازنة وترجيحا، أي أن الإسلام بمقولاته المذكورة قد ظل إطارا مرجعيا وطريقا هاديا إلى صون كرامة الإنسان وترسيخ كافة حقوقه ومكاسبه. فكانت هذه المقولات بمثابة المصادر أو القواعد المستند إليها في هذه الحقوق، وبمثابة العناصر التي تميز بها الإسلام عن غيره من الأديان والفلسفات والقوانين.

---

(١) ومن حيث كونه تعبيرا عن التطور نحو التزيد من استلهام مبادئ الأخلاق وإنشاء قواعده وفقها. أصول القانون، السنهوري، وأحمد أبو شيت، ٢٥-٢٦.

الفرع الأول: حقوق الإنسان والأخلاق الإسلامية:

الأخلاق الإسلامية هي فضائل الإسلام وقيمه السلوكية والأدبية مع الذات ومع الآخر البشري والبيئي. وهي إحدى قواعد الإسلام الكبرى، وثمرة التدين الصحيح ومدخل جميع الخيرات.

والأخلاق في الرؤية الإسلامية ليست مجرد خصال معزولة عن العقيدة والشريعة والتدين والالتزام، بل هي جزء من ماهية التكليف وركن من أركان الدين. ودلائل ذلك أكثر من أن تُحصى. ومن أبرزه: اقتران الإيمان بالعمل الصالح، واستنكار القول المفارق للعمل، ونفي الإيمان أو الإسلام عن غير المتأدب بأخلاق الأمانة والحياء والإطعام.

ومن هنا، فإن أخلاق الإسلام بهذا الاعتبار تظل قاعدة قوية من قواعد الحقوق الإنسانية، وليست مجرد غطاء شكلي أو خواطر إنسانية أو فضائل مثالية لا أثر لها في الواقع الإنساني ولا قوة إلزامية لها. بل هي قوية وعملية ومؤثرة في الواقع، وملزمة لأصحابها إلزاما عقديا وتشريعيا وقانونيا وتنفيذيا، ومن أمثلة ذلك: النفقة على الأقرباء، فهي من أخلاق المسلم، وهي يمليها واجب الدين والضمير والإنسانية، كما أنها تلزم بها القوانين الفقهية والقضائية، وكذلك: أمثلة البر بالوالدين والإحسان إلى الجار وإرشاد الضال والإشارة على المستشير وسقاية العابرين وقضاء الحوائج وتفريج الكرب وإنقاذ الغريق والرفق بالعاجز، فهذه الأمثلة وغيرها لها طابعها الإلزامي عقيدة وشريعة، ديانة وقضاء، وفق منهج ذلك وطرقه الشرعية والاجتهادية. وهو ما يكون كفيلا بتحقيق الحقوق الإنسانية في مستوياتها وصورها، فمن حق الإنسان إطعامه إذا جاع، وإرواؤه إذا عطش، وإكساؤه إذا عري، وكفالته إذا احتاج، وإيواؤه إذا شرد، ومداواته إذا مرض، وهذه كلها من الحقوق الإنسانية الأساسية، وفعلها واجب على كل مسلم، وجوبا أخلاقيا باعتبار ذلك من قيم الأخلاق، ووجوبا عقديا باعتبار ذلك من مقتضيات العقيدة الصحيحة، ووجوبا قضائيا وقانونيا باعتبار ذلك حكما صادرا من القاضي أو فصلا قانونيا ينص على ذلك.

الفرع الثاني: حقوق الإنسان والعقيدة الإسلامية:

تتسم العقيدة الإسلامية بالثبات والخلود والوضوح والواقعية والشمولية والإنسانية. وهي على خلاف العقائد والفلسفات الأخرى، التي لم تُجمع فيها السمات المذكورة، أو التي افتقرت إلى جميع هذه السمات. وتُعد الإنسانية إحدى السمات البارزة فيها، وبعدا من أبعادها المتضمنة لحقوق الناس بمفهومه الواسع، من حيث احتفالها بالإنسان خلقا وتكوينا وتكريما وتكليفا وتسخيرا واستصلاحا للوجود وسعيا إلى الآخرة. ولهذا التقرير المجمل عناصره التي اُستشهد بها على تقرير كافة تفاصيل حقوق الإنسان في الدنيا والآخرة، بدءا من إعلان التوحيد وما يقتضيه مضمونه التحرري والنهضوي والإبداعي، وانتهاء بحقوق المارة في سلامة طريقهم وإزالة كل أذى يعترضهم فيه، ومرورا بشعب الإيمان، كما جاء في نص الحديث المشهور بحديث شعب الإيمان[1] التي يمكن أن نصنفها شعبا للحقوق الإنسانية بمضمونها العقدي المؤسس لها. ومن ذلك:

- حديث الرجلين الذين يُعذبان في قبريهما[2]، وما يرمز إليه من احترام البيئة الحسية (عدم التبول، وعدم المجاهرة بسوء الأدب...) واحترام البيئة المعنوية (منع النميمة والقذف والهمز واللمز...).

- حديث تطفيف الكيل والميزان في الأسواق[3]، ودلالته على الحق الاقتصادي والتجاري، وحديث الهرة[4] التي حُبست ودلالته على حق الحيوان في الحرية أو الإطعام

---

(١) أخرجه ابن ماجة عن أبي هريرة بلفظ: «الإيمان بضع وستون شعبة أو سبعون بابا أدناها إماطة الأذى عن الطريق. وأرفعها قول لا إله إلا الله. والحياء شعبة من الإيمان»، باب في الإيمان، رقم الحديث ٥٧، ٣٤/١. كما أخرجه غيره.

(٢) أخرجه البخاري بلفظ: «مرّ النبي ﷺ بقبرين يعذبان فقال: «إنهما ليُعذّبان، وما يُعذبان في كبير، أما أحدهما فكان لا يستتر من البول، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة...»، شرح صحيح البخاري لابن بطال، كتاب الجنائز، باب الجريدة على القبر، ٣٤٦/٣.

(٣) ومن تلك الأحاديث: حديث جابر ابن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا وزنتم فأرجحوا». سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب الرجحان في الوزن، حديث رقم ٢٢٢٢، ٤٧/٣.

(٤) أخرج مسلم في صحيحه بشرح الأُبي، في كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم تعذيب الهرة ونحوها من الحيوان الذي لا يؤذي، أن النبي ﷺ قال: «عذبت امرأة في هرة، سجنتها حتى ماتت، فدخلت فيها النار، لا هي أطعمتها وسقتها، إذ هي حبستها. ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض». صحيح مسلم مع شرحه المسمى إكمال إكمال المعلم للأبي، ٥٨٩/٨-٥٩٠.

والقيام بحاجته، وحديث الكلب[1] الذي دخلت بسببه المرأة اليهودية الجنة لأنها سقته وصانت حقه في الماء والحياة، وآثار حبس العصافير، والنهي عن التحريش بين البهائم[2]، وحديث «**فِي كُلِّ ذَاتِ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ**»[3].

إن هذه الآثار العقدية وغيرها خير دليل على انضباط العقيدة الإسلامية ودلالتها الحقوقية البارزة، فهي ليست مجرد عواطف أو خواطر. وهو ما يؤسس لجدلية الحقوق والعقيدة برؤية متوازنة وتفاعل بناء، فالعقيدة الصحيحة حقوق صحيحة، والعقيدة المتوهمة والباطلة لا تورث إلى الحقوق المتخيلة والفاسدة.

الفرع الثالث: حقوق الإنسان والسياسة الشرعية:

السياسة الشرعية هي سياسة معاش الناس بشرع الله تعالى وهديه وتوجيهه. ومستندها العقيدة الإسلامية الصحيحة بمفهومها الشمولي والمنضبط وببعدها العملي والواقعي. ومن هنا فالسياسة الشرعية ليست سياسة كهنوتية تستند إلى التفويض والحق الإلهي، وهي ليست سياسة مدنية زمنية معزولة عن الدين والعقيدة. وإنما هي سياسة الدين والدنيا برؤية شاملة لكافة مطالب الإنسان ومجالات الحياة، وبمنهج جامع لمصالح الدنيا والآخرة. وهذا يعطيها أبعادها الإنسانية والحقوقية المهمة والضرورية، كبعد الشورى والعدل والمساواة والمشاركة والتنمية.

---

(١) الحديث رواه أبو هريرة، رضي الله عنه، عن النبي ﷺ: «أن امرأة بَغيا رأت كلبا في يوم حار يُطيفُ ببئر، قد أدلع لسانه من العطش، فنـزعت له بمُوقها، فغُفر لها». أخرجه مسلم في صحيحه، بشرح المازري، في كتاب قتل الحيات وغيرها، بلفظ «إن امرأة بغيا رأت كلبا قد أدلَعَ لسانه من العطش»، المعلم بفوائد مسلم، ٣/١١٢.

(٢) ونصه بطريق ابن عباس، قال: «نهى رسول الله ﷺ عن التحريش بين البهائم»، سنن أبي داود بشرح عون المعبود، باب في التحريش بين البهائم، ٧/٢٣١-٢٣٢.

(٣) جزء من حديث طويل رواه أبو هريرة، رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «بينما رجل يمشي وهو بطريق، إذ اشتد عليه العطش، فوجد بئرا فنـزل فيها، فشرب، ثم خرج، فإذا كلب يلهث، يأكل الثرى من العطش، فقال: لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي بلغني، فنـزل البئر فملأ خُفه ماءً، ثم أمسكه بفيه حتى رَقِيَ به، فسقى الكلب، فشكر الله له فغفر له، قالوا: يارسول الله، وإن لنا في البهائم لأجرا؟ فقال رسول الله ﷺ: «في كل ذات كبد رطبة أجر» صحيح البخاري بشرح فتح الباري، كتاب الأداب، باب رحمة الناس بالبهائم، رقم الحديث ٦٠٠٩، ١٠/٤٩٤. مسند الإمام أحمد، ١٤/٤٦١.

الفرع الرابع: حقوق الإنسان والقانون الملزم:

القانون الملزم في الحياة الإسلامية هو النظام التشريعي والقضائي ومجموع الترتيبات المنظمة للمجتمع والمعللة بمصالحها المعتبرة. وهو ثمرة القيم الأخلاقية والعقدية والسياسية التي تسود المجتمع الإسلامي. ويرد في سياق مكمل للسياقات الأخرى، وليس بديلا عنها أو معارضا لها، فهو مكمل للتوجه الأخلاقي والعقدي والسياسي العام، وربما تستدعيه بعض الأحوال الخاصة والظروف المعينة التي لا يمكن أن تستوعبها الأبعاد الأخلاقية أو العقدية أو السياسية، وربما -كذلك- يدل على طور من النضج الفكري والعملي بلغه المجتمع وأدرك ثماره وآثاره، فالتقنين غالبا ما يعبر عن استكمال أطوار معرفية وجهود ميدانية ومستخلصات حضارية أملت هذا التقنين وأقنعت به، بغية الحفاظ على المكتسبات وتطويرها وتفعيلها وتحقيق ضماناتها ومحمياتها المؤسسية والإلزامية.

الفرع الخامس: أفضلية ربط حقوق الإنسان بكل المقولات:

ذكر علماء الأصول والقواعد والمقاصد أن الأصل هو الجمع، ويستعار هذا التعبير بالجمع ليستعمل في مجال حقوق الإنسان، فيقال: إن الأصل هو الجمع بين جميع الحقوق، وإن الأصل هو الجمع بين مصادرها وأسبابها ومقولاتها، فيتقرر بموجب ذلك الجمع بين القيم الأخلاقية والعقيدة والسياسة والقانون الملزم[1]، وغير ذلك مما يكون طريقا لجمع الحقوق وتكثيرها وتفعيلها. فالوازع الديني مع الوازع القانوني، والعمل السياسي مع العمل المدني، والفعل الوطني مع الفعل الدولي، والتوعية مع الوقاية ومع العقوبة، وعقوبة الحال مع عقوبة المآل، فهذه المجتمعات والموافقات خير كفيل لتحقيق حقوق إنسانية أكثر وأدوم وأوسع وأجدى، وهي مع ذلك مجربة وموثقة. وربما تتفاوت قوة وإلزاما وتأثيرا، كالوازع الديني، فإنه أقوى حافز على احترام القواعد التنظيمية[2] والإنسانية، غير أنها تتكامل وتتوافق وتتناسب.

---

(١) في أوروبا وفي القرن السابع عشر والثامن عشر وجدت القواعد القانونية إلى جوار القواعد الأخلاقية، ووجدت إلى جوار هذه وتلك أوامر الدين من بقايا المسيحية واليهودية. المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي، علي منصور، ص٤٥-٤٦.

(٢) المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي، علي منصور، ص٣٨.

المبحث الرابع

جدلية العلاقة بين مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان

- مقدمة المبحث:

من الأوجه الدلالية لهذا المبحث أنه من قبيل الجزء الدال على الكل، أو الأصغر الذي يرمز للأكبر. ومراد هذا التنبيه أن المبحث الذي نحن بصدده إنما يرد على سبيل البيان الموجز والمجمل والمستغرق لتفاصيل ومفردات حقيقة حقوق الإنسان ومقاصد الشريعة في شدة التلازم بينهما، وعمق ارتباط أحدهما بالآخر، وقيام علاقة جدلية دائبة بينهما، معرفيا شرعيا ومنهجيا وإجرائيا وتاريخيا وواقعيا، مع التفاوت في مستويات الفهم ومقادير التطبيق ومجالات الأداء والفعل. وبمعنى آخر، أقول: إن أداة الواو الواردة بين عبارة حقوق الإنسان ومقاصد الشريعة تتسم بأكثر من دلالة اصطلاحية واستعمالية في تحقيق القول في هذا التلازم الشديد بين تلك الحقوق والمقاصد، كدلالة الجمع والمعية والاشتراك والحالية والاستئنافية[1]، بل إن ما تدل عليه تلك الأداة تأتي مجتمعة ومتداخلة ومتضافرة في اعتبار حقوق الإنسان مقاصدَ للشريعة، وفق هدي الإسلام وتفاصيل أحكامه ومسالك اجتهاده.

وعليه، فإن دراسة جدلية العلاقة بين المقاصد والحقوق يأتي لدواع تخطيطية وترتيبية محددة، ويرد على سبيل الاستغراق الإجمالي والإشارة إلى عظمة الفكرة التي ترمز لها تلك الجدلية، واستدعاء ما يلزم من ذلك على مستوى سائر ثنايا البحث وتفاصيله ومواضعه.

---

(١) وهي الدلالات التي تدل عليها الواو في لغة العرب، مع مراعاة السياق الاصطلاحي والعرفي بحسب أهل الفن والخبرة وأصحاب التخصص والمجال الوظيفي والدلالي المتطور.

ومعلوم أن آراء العلماء قد تفاوتت في بيان هذه الجدلية، وذلك لتفاوت فهومهم وأنظارهم للمقاصد والحقوق، ولتفاوت مواقفهم العقدية والفكرية والسياسية إزاء ذلك. ويعنينا في هذا السياق بيان حقيقة هذه الجدلية على مستوى مقولات مفردات المقاصد الشرعية وقضاياها ومسائلها المختلفة، وموازنتها بمقولة حقوق الإنسان. وعلى مستوى معالم ذلك وخصائصه وسماته على صعيد المعرفة والمنهج والأسلوب والواقع، كما ذكرنا.

إن أبرز المعالم المنهجية والمعرفية الواردة في هذا المبحث، مراعاة ما يُصطلح عليه في علم مقاصد الشريعة الإسلامية بمقاصد الشارع ومقاصد المكلف في دراسة حقوق الإنسان وموازنتها بهما وإدراجها في إطارهما. وهو الأمر الذي يمكننا من الإطلالة على كثير من الدقائق العلمية والفوائد المنهجية التي تسعف الباحث وتعين الناظر وتثبت الحائر وتدفع القاصد إلى زيادة الترقي في البناء المعرفي والاجتهادي والفعل الميداني والسلوكي في واقع عالم الحقوق بوجه خاص، وفي عالم الإنسان وحياته بوجه عام. ومن الأمثلة المنبهة إلى عظيم اعتماد نوعي المقاصد (مقاصد الشارع ومقاصد المكلف) في الدراسة الحقوقية، الالتفات إلى الغايات العليا والمصالح العامة وطرد الهوى وتقرير الامتثال وترسيخ الالتزام وفقا لمراد الله جل وعلا. إن هذا كله من أمارات مقاصد الشارع وأحواله، (وهو مجموع فروع المطلب الأول لهذا المبحث)، والالتفات إلى الدوافع القلبية والنفسية، وإلى الوازع الإيماني والاحتكام إلى الضمير والنية والأدب والخشية والورع والشهامة والرجولة، وكلها من أمارات مقاصد المكلف وأحواله، (وهو مجموع فروع المطلب الثاني لهذا المبحث). وفي كل ما ذكرنا فيما يُراعى البعد الحقوقي الإنساني وتلبسه بمقاصد الشارع ومقاصد المكلف، ولزوم جريانه على وفق ما يحتويان عليه من قواعد وأحكام وهدى ونور، (وهو ما يتضمنه المطلب الثالث من هذا المبحث). وفيما يلي نفصل المطالب الثلاثة المذكورة.

المطلب الأول: جدلية العلاقة بين مقاصد الشارع وحقوق الإنسان:

مقاصد الشارع -كما ذكرنا- هي: مراد الشارع ومقصوده وغاية وحيه وأحكامه. وهي إفراده بالعبادة والامتثال، وإصلاح الإنسان وإسعاده في الدنيا والآخرة.

وهذه المقاصد تؤطر الحقوق الإنسانية وتحويها وتحميها وتوجهها وتفعلها. وعليه، فإن أي حق إنساني مشروع وفي أي مجال وحال، يجد في مقاصد الشارع ما ينص عليه أو يشير إليه. وهذا يحصل وفقا لمنهج ذلك، من حيث استيعاب مقاصد الشارع ومعرفة كافة مفرداتها وعناصرها، ومن حيث معرفة الحق الإنساني المعين، ومن حيث القدرة على الحمل والإلحاق والاستخلاص والتقرير والترجيح.

مستويات جدلية العلاقة بين مقاصد الشارع وحقوق الإنسان:

الفرع الأول: مستوى البعد الغائي الإجمالي للشريعة الإسلامية:

وهذا المستوى هو بمثابة الإطار الغائي والتعليلي والمصلحي الإجمالي الذي تتأطر فيه كافة الحقوق الإنسانية ومفرداتها وفروعها. أو هو المفهوم الفلسفي والفكري العام للإنسان وحياته وكرامته ووظيفته ورسالته الغائية الكبرى الهادفة إلى إعمار الدنيا وتعمير الآخرة وعبادة الخالق عز وجل.

وتتقرر بموجب هذا المفهوم العام معان ومبادئ تقوم عليها الحقوق الإنسانية. ومنها: آدمية الإنسان، وحسن خلقه وتكريمه وتسخير الكون له وتكليفه. وهو ما يقرر مبدأ إنسانية الإنسان، والتي تُناط بها جميع حقوقه وكافة مصالحه، وفق رؤية الإسلام الخاتم وشرعه الجامع بين الخلق الإنساني والأمر الإلهي؛ ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾ (الأعراف:٥٤).

الفرع الثاني: مستوى مقولة المصالح:

وهو المستوى الذي يدل على موضوع مقاصد الشارع: المصالح جلبا والمفاسد دفعا. وهو الأمر الذي يؤكد معنى كون جلب المصالح الشرعية[1] يظل المقصد العام أو الغاية الكبرى التي تُناط بها حقوق الإنسان. فالشارع يريد تحقيق هذه المصالح الكفيلة بأن تقيم الحقوق الإنسانية وتتمها وتفعلها، بل ربما تكون المصالح هي نفسها الحقوق، أو تكون الحقوق هي ذاتها المصالح، وقد تقرر هذا في كلام بعض المحققين الذين عرفوا الحق الإنساني بأنه مصلحة، أو بأنه يحمي المصلحة، فالتطابق أو التداخل أو التكامل حاصل بأقداره واعتباراته. فالحقوق تحمي مصالح الإنسان، وهناك ارتباط وثيق بين حقوق الإنسان وفكرة المصلحة التي هي مقصد أساسي للشريعة الإسلامية[2]. وهذا المستوى من أبرز المستويات المعتمدة في فقه الحقوق الإنسانية، باعتبار شهرته وقوة دلالته على مدلوله وعمق الإقناع به والتعويل عليه.

الفرع الثالث: مستوى (الضروريات والحاجيات والتحسينيات):

وهو المستوى الذي يلي -من حيث التجريد والإجمال- مستوى المصالح، فهو أقل تجريدا وأكثر دقة من مقولة المصالح عموما، وذلك لأنه تفصيل لمراتب هذه المصالح، فهناك المصلحة الضرورية التي هي أخص من عموم المصلحة، والتي تكون الحاجة إليها أشد الحاجيات وأعلاها[3]، كحفظ حق الحياة والغذاء والدواء. وهناك المصلحة الحاجية، كحق الاستصناع والحرف وحق العلاج فيما تتحقق به الحاجيات، كتركيب الأسنان في الفم، وهناك المصلحة التحسينية، كحق الصيد وتزيين الحدائق.

فالحقوق الإنسانية رؤية فكرية، وفلسفة نظرية، ومفهوم للإنسان في ضوئها، ومراعاة هذه الضروريات والحاجيات والتحسينيات تظل أحد المستويات الرئيسية التي

---

(١) وكذلك درء المفاسد.

(٢) حقوق الإنسان، علي جمعة، ص٢٠٤.

(٣) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف العالم، ص١٧١-١٧٢.

ينبغي أن تُبنى عليها مقولة هذه الحقوق وتفصيلاتها وأحوالها ومآلاتها. ومن أبرز ما يُلاحظ في إعمال المراتب الثلاث في مقولة الحقوق الإنسانية: ضبط المجالات والأعمال الحقوقية التي ستُنزل فيها هذه المراتب وتُفعل برؤية دقيقة وإضافة نوعية.

وربما يكون من قبيل ذلك: ضبط الحق الضروري الصحي للإنسان في العصر الحديث، وهو لزوم الرعاية الصحية، بتوفير لوازم الطب العلاجي: من أدوية ومطهرات وأجهزة طبية ومختبرات وغرف عمليات وسرر للمرضى، وخدمات الأطباء والممرضين، والإسعاف والهلال الأحمر، والخدمات العامة[1]. فكل هذا من الضروري الصحي، وهو أمر معاصر دعت إليه الضرورة الحياتية والعصرية، وقد تحددت ضروريته بناء على كلام الخبراء في هذا المجال. وتحقيقه للإنسان هو حق مشروع ولازم.

الفرع الرابع: مستوى الكليات الخمس: (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال):

وهو المستوى الذي يفصل أكثر مقاصد الشريعة ومستوى الضروريات فيها والحاجيات والتحسينيات، وصلة ذلك وتأثيره في مقولة الحقوق الإنسانية. وهذا المستوى معروف ومرتب ومحسوم لدى علماء المقاصد. وجدلية هذه الكليات الخمس والحقوق الإنسانية قائمة بأكثر قوة من غيرها، وذلك لوضوح هذه الكليات وتقسيمها ويسر جريانها في مجال الحقوق. فهي خمس كليات مرتبة على نحو مجمع عليه لدى غالبية العلماء والمحققين. وهذه الكليات هي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وهي مستغرقة لكافة الحقوق المقررة بأقسامها وتفصيلها، فالشريعة توجب المحافظة على النفس التي تقوم بها الأفعال، ثم على العقل الذي به التكليف، ثم المحافظة على الدين الذي به العبادة وقوام العالم، ثم المحافظة على ما يترتب على حفظ العقل والذات والدين والمحافظة على النسل الناتج من الإنسان وكرامته، ثم ما يتبع ذلك من المحافظة على قضية الملك،

(١) المتطلبات الاقتصادية لتحقيق مقاصد الشريعة، محمد عبد المنعم عفر، ص٣٠-٣١.

وهي التي بها عمارة الدنيا عند تداولها، ذلك المال الذي إذا تم تداوله كان عصبا من أساسيات الحياة، فكل هذه المصالح الأساسية جعل الإسلام ما يحققها أو يؤدي إليها حقوقا وجب حمايتها[1].

كما يمكن هذه الكليات أن تستوعب كل جديد في المجال الحقوقي، على نحو قضية الهويات في عصر العولمة، ومسائل الجريمة العابرة للقارات وأثرها في الاعتداء والإضرار، ونوازل الهندسة الوراثية، كنازلة الاستنساخ والبصمة الوراثية والتعديل الجيني وخلايا المنشأ، وغير ذلك مما يمكن معالجته في ضوء الكليات الخمس من أجل ضبطها، والحكم عليها؛ بما يقر مكانة الإنسان وحرمته، وبما يحمي مصالحه في الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

وإقرار الارتباط بين الكليات الخمس والحقوق الإنسانية أمر ملحوظ بدقة، ولاسيما إذا أخذنا بعين الاعتبار التوسع المضموني لهذه الكليات والقابلية لاستيعاب الجزئيات الجديدة، وإدخالها ضمن إحدى هذه الكليات أو بعضها، كإدخال مسألة منع الاستنساخ البشري ضمن كلية حفظ النفس، ومسألة مواجهة غسيل الأموال ضمن كلية حفظ المال، ومسألة تحريم الارتباط الجنسي المثلي ضمن كلية حفظ النسل والعرض. وقد ذكر المتخصصون في علم المقاصد أن الكليات الخمس كافية من حيث عددها وترتيبها لمواجهة كل جديد في عالم الناس وفي واقع حقوقهم ومصالحهم، وذلك لمضمونها الشامل لكل مستجد ومستحدث. وفي مجال حقوق الإنسان على وجه التحديد، فإن هذه الكليات تصلح لكي تستوعب هذه الحقوق بكافة عناصرها ومستجداتها، وتقدر أن تلاحق كل جديد في المضمون الحقيقي أو في جوانبه الإجرائية والعملية وفي أقسامه ومصطلحاته وملابساته. وأصحاب هذا الرأي لا يوافقون على تعديل عدد هذه الكليات وترتيبها، كإحداث كلية للحرية وثانية لحقوق الإنسان وثالثة للبيئة، فهم يعتبرون أن

---

(١) تعريف بحقوق الإنسان، رمزي دراز، ص٣٣.

الكليـــات الخمس كفيـــلة باستيعـــاب أي واقعة إنسانية جديـــدة، ودون اللجـــوء إلى زيادة الكليات، ويكفي -فقط- إجراء النظر والاجتهاد لتقرير اندراج هذه الواقعة ضمن إحدى هذه الكليات.

ومن أمثلة ذلك: التطعيم ضد الأوبئة والأمراض، فإنه يُعد وسيلة ضرورية تُحفظ بها النفس، ويُحفظ بها الدين والنفس في الحج والعمرة، وتحفظ بها النفس والعقل في التعلـــيم والدراسة. وهو في الأحوال المذكورة قد أدرج ضمن هذه الكليات، و لم يحتج إلى إضافة كلية أخرى.

الفرع الخامس: مستوى وسائل المقاصد:

وهو المستوى الذي يتناول قضية الوسائل المفضية إلى مقاصدها. وهذه الوسائل من الأهمية والسعة بمكان. فهي ضربان: وسائل ثابتة ودائمة، كوسائل العبادات والمقـــدرات الشرعية: ووسائل متغيرة بتغير الزمان والمكان والعرف والعادة والمصلحة، كوسائل العمل الإداري والسياسي والتعليمي. وكلا الضربين معلل بمقصوده وغايته، فالوســـائل الثابتـــة معللة بالمحافظة على الثوابت والقواطع الدينية والإنسانية، وقد لوحظ فيها أنها غير متأثرة بتغير الزمان والمكان والحال، كما هو في وضع العبادات والمقدرات وما في حكمها، فهي مشروعة لحفظ الدين والعقيدة والعبادات والشعائر، ولحفظ القيم الإنسانية والأخلاقيـــة ومبادئ العدالة والكرامة والمساواة.

أما الوسائل المتغيرة فهي معللة بمسايرة الواقع وملاحقة الجديد والتيسير على الناس وفتح أبواب المصالح المشروعة أمامهم، ولذلك ارتبطت هذه الوسائل بتغير الحال والعرف والزمان والمكان، شريطة أن لا يعود هذا التغير على أصل الوسائل الثابتة والمصالح المعتبرة بالبطلان أو الاختلال.

ولمستوى الوسائل المقاصدية أثر بالغ في مجال الحقوق الإنسانية، وذلـــك لأهميتـــه ورحابته ومرونته في تحديد الأحكام والحلول والبدائل المناسبة، بما يخدم حقـــوق النـــاس

ويحميها من كل اعتداء وتعطيل، فيجوز اختيار أفضل الوسائل لأفضل الحقوق، كما يجوز وضع الوسائل الكثيرة وتفصيلها ومراجعتها وتقويمها بحسب ما تفضي إليه من مقاصد حفظ مصالح الناس وحقوقهم. وربما يكون من هذا القبيل: اختيار الوسائل المناسبة في مجالات حقوقية كثيرة، كمجال حق العمل والراحة، ومجال حق التقاضي والعدالة، فتكون هذه الوسائل مبينة لطرق العمل ومواعيده ومكافآته ولطرق التمتع بالراحة اليومية والأسبوعية والسنوية، وبالراحة الاضطرارية عند حصول المرض والإعياء الشديد والظرف الطارئ، كما تكون هذه الوسائل مبينة في مجال التقاضي والعدالة لتفاصيل الإجرائيات والكيفيات الواقعة في واقع المؤسسة القضائية، وفي عملها ومجالاتها والقائمين عليها وعلاقتها بالمحيط الخارجي، وبغير ذلك.

الفرع السادس: مستوى مآلات الأفعال:

مآلات الأفعال هي ما تنتهي إليه الأفعال، أو النتائج التي تؤول إليها الأفعال. وتعتبر هذه المآلات في إصدار الحكم على الأفعال. ومثالها المعروف: أن الخلوة بالأجنبية قد تؤول إلى المخالفة الشرعية والأخلاقية؛ ولذلك تُمنع دفعا للمخالفة. ومثالها في مجال الحقوق الإنسانية: أن غياب الآليات القانونية والإجرائية يؤدي إلى إهمال الحقوق والتلاعب بها، ولذلك ينبغي وضع هذه الآليات منعا للنتائج الحقوقية السيئة.

ويُعد مستوى مآلات الأفعال أحد المستويات المقاصدية الرحبة التي تتأطر فيها مقولة الحقوق وتتفرع عنها كثير من فروعها وجزئياتها وتتبين بموجبها عدة حلول لمشكلاتها وقضاياها.

ومعنى هذا: أن يُنظر في نتائج العمل الحقوقي ومآلاته، وأن تُفحص آلياته ومؤسساته، وأن تُراجع كيفياته وتداخلاته، وأن تتبع خطواته وخلفياته؛ من أجل الحكم على كل ذلك في ضوء هذه النتائج والمآلات. وهذا يحصل بما هو واقع وموجود، وبما هو متوقع ومنتظر عن طريق التقدير الدقيق والافتراض المعقول الذي يغلب على الظن وقوعه،

وعن طريق استشراف المستقبل الحقوقي الإنساني في كل مجالاته وأبعاده وأحواله. وهو من الأهمية بمكان؛ إذ يسهم إلى حد كبير في تصحيح مسيرة الحقوق وتقوية أثرها في المجتمع والدولة، ويكون له دوره البالغ في تدعيم النظر المقاصدي والتقدير الواقعي المصلحي إزاء حقوق الناس وكرامتهم وحرياتهم. وهو ينطبق على كافة المجالات الحقوقية الفردية والجماعية، والمادية والأدبية.

وخذ إليك مثال الاستنساخ البشري الذي حكم عليه بالمنع والتحريم، وذلك لمآله الخطير المتصل بانتهاك كرامة البشر وتفويت حفظ النفس والنسب والعرض، ولما يؤدي إليه من ابتزاز مالي وتعميق لثقافة التمييز العنصري والعرقي وإشاعة لمعاني الرعب والخوف وانعدام الأمن والأمان[1]. وكذلك: فعل الإجهاض لتوفير الأعضاء البشرية، فهو عمل محرم لما يؤول إليه من انتهاك حرمة الأنفس وحقوق البشر وقيم الأخلاق. ومعلوم أن سد الذرائع يعود إلى اعتبار مآلات الأفعال، وهذا من المقاصد المهمة في الشريعة[2].

الفرع السابع: مستوى الموازنات بين المقاصد:

وهو المستوى الذي تُجرى فيه الموازنة بين المقاصد والمصالح، من أجل ترجيح الأهم والأولى. وهو مستوى ذو دلالة اجتهادية فاعلة ومؤثرة؛ إذ يهدف إلى اختيار الأهم في مجال الحقوق الإنسانية بناء على واقعها وأحوالها وغايتها. وبوسع القائمين بالنظر الاجتهادي المقاصدي أن يؤسسوا لحقوق إنسانية متطورة ومتجددة تقوم على مراعاة مقاصد الشرع وترجيح ما يكون أقوى دلالة وأعمق أثرا، وتغليب أوضاع على أوضاع، واختيار توجه وترك آخر؛ لبلوغ المأمول وتصحيح الخطأ وتعميق الخير وتحصيل الاستحقاق كما ينبغي ويجب، لا كما تهوى الأنفس وتلذ الأهواء.

---

(١) ينظر الاستنساخ في ضوء الأصول والقواعد والمقاصد، نور الدين الخادمي، ص٥٠-٨٩.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، اليوبي، ص٥٨٠.

وينطبق هذا المستوى على جميع القواعد التي تحكم المقاصد وتنظمها وتضبطها وترشدها. فهو يشمل جميع المستويات التي ذكرناها، سواء مستوى المصالح عموما، أو مستوى الضروريات والحاجيات والتحسينات، أو مستوى الكليات الخمس والوسائل والمآلات، فكل هذا جدير بموازنته برؤية شرعية ومنهجية دقيقة يُحسم فيها الفهم والنظر، ويُضبط فيها العمل والتنزيل، ويتعمق فيها الأثر والدور.

المطلب الثاني: جدلية العلاقة بين مقاصد المكلف وحقوق الإنسان:

مقاصد المكلفين -من حيث الدراسة العلمية- هي الشطر الثاني بعد مقاصد الشارع. أما من حيث الحقيقة الشرعية فترجع إلى مقاصد الشارع ومُدركاته.

وتُعد دراسة حقوق الإنسان في ضوء مقاصد المكلفين إضافة نوعية تتميز بها الرؤية الإسلامية للحقوق، وذلك لتناولها للنيات والقصود والضمائر، فضلا عن المظاهر الخارجية والمادية، وهو ما يضفي التكامل والشمول في هذه الدراسة. أي أن طرح مقاصد المكلفين في علاقتها بالحقوق الإنسانية يأتي ليقرر البعد الباطني والإرادي الإنساني ودوره في تقرير الحقوق وتفعيلها، وهو بهذا لا يكتفي بمجرد الطرح الظاهري أو الشكلي، أو مجرد التسويق الدعائي والاستهلاكي لقضية الحقوق، والذي لا يعبر بالضرورة عن الاقتناع الراسخ والفعل الحقيقي لحرمة الحقوق ومهابتها وحمايتها. وإضافة إلى هذا التميز، فهناك أيضا تميز آخر يتمثل في دقة وشمول منهج بيان مقاصد المكلفين وتفصيلها وآثارها الحقوقية والإنسانية.

الفرع الأول: معنى مقاصد المكلفين:

المكلفون: جمع مكلف، والمكلف هو الإنسان البالغ العاقل الذي صار أهلا لتحمل تكليف الشرع وخطاب الأمر والنهي. ويُعبر عن بلوغ الإنسان مرحلة التكليف بالأهلية التي هي صلاحيته لقيامه بوظيفة التكليف الشرعي والاستخلاف الإسلامي، وجدارته لتثبت له الحقوق وتثبت عليه الواجبات.

ومقاصد المكلفين هي إراداتهم الباطنية وأعمالهم القلبية، وهي تُعرف في اصطلاح العلماء الشرعيين بمصطلح النيات. والنيات: جمع نية، والنية هي: العزم على الشيء، أو توجيه القلب نحو إنشاء فعل.

الفرع الثاني: مفردات مقاصد المكلفين:

من المفردات التي تندرج تحت مصطلح مقاصد المكلفين: النية والقصد والسريرة والإرادة وعمل القلب وتوجه الباطن. غير أن أكثر هذه المفردات حضورا في العلم والعمل، هي مفردة النية التي حظيت باهتمام كبير ومتين. ومرد هذا بالأساس: تأصيلُ قاعدة الإيمان والإخلاص في نفوس المسلمين، وربط النية بالعمل، صحة وفسادا، عبادة وعادة، وجوبا ونفلا، أداء وقضاء... وهو ما تقرر بمقتضاه اعتبار النية شرطا لصحة العمل، وأساسا للتفريق بين أنواع العمل، وغير ذلك. هذا فضلا عن شدة الاحتفاء بالنية على صعيد الدراسة والتصنيف والاجتهاد والإفتاء[1].

الفرع الثالث: ارتباط الفعل الصحيح شرعا بالنية والقصد:

الفعل الصحيح شرعا هو: الفعل الذي يؤديه المكلف وفقا للكيفية التي حددها الشرع. ومثاله: أداء صلاة الظهر في وقتها وبصفتها الشرعية وبسائر ما يحقق صحتها. وهذا المثال يصلح ليكون مثالا في حق الله تعالى؛ إذ حقه أن يُعبد وفق ما أمر وما أراد. وكل أمثلة حقوق الإنسان ترد فيها مسألة النيات وتُعتبر فيها القصود. قال الشاطبي، رحمة الله عليه: «**أن الأعمال بالنيات، وأن المقاصدَ معتبرة في التصرفات، من العبادات والعادات**»[2].

ومعلوم أن قصد الفاعل في عموم فعله، وفي خصوص الفعل الحقوقي الإنساني، يجعل عمله صحيحا أو باطلا، ويجعله عبادة أو رياء، فإسهام الإنسان في الهيئات

---

(١) كمؤلفات قواعد (الأمور بمقاصدها)، و(الأعمال بالنيات)، و(لا عمل إلا بنية).

(٢) الموافقات، الشاطبي، تحقيق، مشهور، ٣/٧.

والجمعيات الحقوقية؛ يُحكم عليه في ضوء القصد والنية، فيكون عملا صحيحا إذا كان يُراد به وجه الله ونفع الناس ورفع المظالم عنهم، ويكون فاسدا إذا كان هدفه تحصيل المكسب السياسي والدعاية الانتخابية والعائد المادي.

الفرع الرابع: موافقة قصد المكلف لقصد الشارع:

ارتباط الفعل بالنية والقصد ينبغي أن يكون على أساس موافقة قصد المكلف لقصد الشارع، وإلا كان القصد والعمل باطلين وفاسدين. والغرض من هذه الموافقة تصحيح العمل وترتيب أثره عليه (تبرئة الذمة من التكليف، حصول الأجر، جلب رضوان الله تعالى). قال الشاطبي: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غيرَ ما شرعت له؛ فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له؛ فعمله باطل»[1].

ومثال مخالفة قصد المكلف لقصد الشارع: الرياء والنفاق والتحيل والتذرع والابتداع وقصد الإضرار بالغير. وهي من مفردات مقاصد المكلفين. وهذه الأمور الستة ملحوظة بقوة في عالم حقوق الإنسان اليوم، وفي أيام متوالية خالية. فكثير من انتهاكات هذه الحقوق قد حصلت تحت أساليب الرياء والسمعة والنفاق والكذب، ومخالفة الظواهر للبواطن والسرائر، ومزاولة الحيل القانونية والسياسية والإعلامية؛ من أجل الإيهام بالحق والمشروعية والمصداقية، ومن أجل تمرير السياسات الظالمة والمواقف المخزية بصيغ التلاعب والنفاق والتحيل، وبفعل ما ظاهره الجواز والإنسانية والرحمة والعدالة؛ للتوصل به إلى ما هو ممنوع ومحرم، وإلى ما هو ظلم واعتداء واستبداد وغبن وفحش. وهذا واقع بقوة في عالمنا المعاصر بالخصوص، فما أكثر

(١) الموافقات، الشاطبي، تحقيق، مشهور، ٣/٢٧-٢٨.

الشعارات والعناوين، وما أجمل المواثيـق ومقـدماتها، وظـواهر التحاليـل والتقـارير والإحصـائيات؛ ولكن الأفعـال في أكثرها قبيحة وسيئة ومخالفة لمنطوقهـا وأقوالهـا. ومعلوم أن أكبر بدعة حقوقية ظهرت في التاريخ هي بدعة الازدواج في القول والفعـل، وبدعة التفنن في ذلك، فلم يكن هذا واردا عند الأسلاف، بل كان ذلك عنـدهم مقتـا كبيرا كما جاء في القرآن الكـريم ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف:٣).

ومعلوم أن تصحيح النيات مقصود شرعي وطريق موصل إلى المصالح وإلى حمايـة الحقوق والحفاظ عليها. قال الشاطبي: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قـصدُه في العمل موافقا لقصده في التشريع»[١].

بل لا نمـاري إذا قـلنا بأن المكـلف العـامل في مجـال الحقـوق الإنسـانية إنما هو متعبد لربه بـهذا المجـال، وممتثـل لأمره ونهيه فيما يجـلب مصلحـة أو يقـر حقا أو يدفع ظلما، له أو لغيره، لأسرتـه أو لدولته. ومنشأ هـذا التعبـد والامتثـال مشروعية مقاصد المكلف وارتباطها بالعمل، فقد طلب من المكلف أن يقصد مـا أراده الشارع وأن يقوم بالعمل وفق مطلوب الشارع، فإذا كان قـصده صـحيحا وعملـه صحيـحا، فهو بلا شـك متعبد ومطيع وممتثـل، وبموجب ذلك يحصل له أجر العبادة وصحـة العمل وسـلامة القصـد وصفـاء النية. ولذلك ينبغي على المكلف أن يخلص النية ويصحـح العمـل في أدائه الحقوقي الإنساني المتنوع والمختلف، فهو بهذا يكـون متعبدا وممتثلا لله تعالى، وليس مؤديا فقط لمجرد عمل مدني دنيوي لا صـلة له بـالثواب وحسن الجزاء.

---

(١) الموافقات، الشاطبي، تحقيق مشهور، ٣/٢٣-٢٤.

المطلب الثالث: البعد الحقوقي لمقاصد المكلفين:

لمقاصد المكلفين بعد حقوقي مهم غاية الأهمية، وهو لا يقل أهمية عن البعد الفقهي أو الأصولي أو الخلقي له. وهو ما يدلل على الرابطة القوية والجدلية القائمة بين المقاصد الشرعية والحقوق الإنسانية. ثم إن هذا البعد الحقوقي يقبل التقسيم إلى عدة أبعاد حقوقية بحسب تفاصيل مقاصد المكلفين، فيكون هناك: البعد الحقوقي لأهلية المكلفين (الحقوق والواجبات)، وللنية والقصد، ولارتباط الفعل الصحيح شرعا بالنية والقصد، ولموافقة قصد المكلف لقصد الشارع، ولمنع الرياء والنفاق والحيل وسد الذرائع، ومنع البدع، ومنع قصد الإضرار بالغير.

ولا شك أن هذه الأبعاد المتنوعة تقبل التأليف والتدوين والتحقيق، ويمكن أن تستوعبها دراسات ومطولات، ولكنني آثرت ما فعلت؛ ملازمة للاختصار وارتباطا بالمطلوب. ويمكن للباحثين فعل هذا وتفصيله وتدقيقه.

المبحث الخامس
العقوبات ومقاصد الشريعة وحقوق الإنسان

- مقدمة المبحث:

يتناول هذا المبحث مجال العقوبات وموازنتها بمقاصد الشريعة وحقوق الإنسان. وهو مقتصر على هذا المجال باعتباره أحد مجالات أحكام الشريعة المطهرة. ولهذا دلالاته على صعيد التحرير المصطلحي والتدقيق العلمي والرغبة في الحسم وتحقيق الوفاق ووضع الأجوبة المناسبة والحلول الممكنة. كما له دلالاته على صعيد تصحيح الأفهام وتنقية ما علق بها من اشتباه والتباس، وما تطرق إليها من تعسف الحكم وتكلف في البيان. وأبرز وأجلى ما في هذا التصحيح والتوجيه، ما يتعلق بنفي الوهم والإيهام بأن العقوبات الشرعية معارضة لحقوق الإنسان وكرامته وسلامته. وسوف نحقق القول في كل ذلك، وفقا للعناوين التالية: نبذة موجزة وإجمالية عن العقوبات في الإسلام، وحقيقة العقوبات في الإسلام وفلسفتها، والعقوبات ومقاصد الشريعة، والعقوبات وحقوق الإنسان، وإبطال الإيهام بمعارضة العقوبات الحدية للحقوق الإنسانية، والبعد الحقوقي للعقوبات الحدية، ومظاهر البعد الحقوقي للعقوبات الحدية.

وتبيين كل هذا يكون ضمن المطالب السبعة الآتية.

المطلب الأول: نبذة موجزة وإجمالية عن العقوبات في الإسلام:

العقوبات الشرعية، هي: زواجر وضعها الله تعالى للردع عن ارتكاب ما حظر وترك ما أمر به، أو هي: الجزاء على فعل ما نهى الله عنه أو ترك ما أمر به. أو هي: المجازاة على الإساءة[1]. وهي نوعان:

أولاً: الحدود، وهي: عقوبات مقدرة شرعا تجب حقا لله تعالى. والتقدير يشمل الجنس والقدر والصفة. وهي محصورة في الجنايات التالية: حد الزنا، والقذف، والسرقة، والخمر، والحرابة، والردة[2]. والبغي مختلف فيه. أما القصاص فلا يُسمى حدا؛ لأن حق العبد فيه غالب[3]، ولأنه يجوز فيه العفو[4].

ثانياً: التعزيرات، وهي: عقوبات غير مقدرة شرعا، أو هي: تأديب على ذنب لا حد فيه ولا كفارة[5].

ولهذه العقوبات ضوابطها وشروطها[6]، والتي يمكن إرجاعها إلى نوعين اثنين:

– **النوع الأول**: الضوابط والشروط العامة للعقوبات، وهي: مجموع ما يضبط هذه العقوبات ويوجهها وفق هدي الإسلام وعموم أدلته ومجموع نصوصه وسائر قواعده ومقاصده. وهذا النوع بمثابة الإطار الضابط العام الذي لا يجوز لتلك العقوبات أن تحيد عنه وتنفلت منه، سواء بتحصيل فهمها وتصورها أو بتطبيقها وإقامتها أو بتأجيلها وانتظار الوقت المناسب لذلك، مع اعتقاد مشروعيتها بموجب بيان الشرع وتفصيله، وبمقتضى

---

(١) العقوبات المختلف عليها في جرائم الحدود، علي الحسّون، ص٢١.

(٢) حقوق الإنسان، الظهّار، ص١٠٨

(٣) حقوق الإنسان، الظهّار، ص١٠٧.

(٤) حقوق الإنسان، الظهّار، ص١١١

(٥) العقوبات المختلف عليها في جرائم الحدود، علي الحسّون، ص٢٤.

(٦) المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي، علي منصور، ص٢٤٨-٢٥٠. وحرية الاعتقاد في ظل الإسلام، تيسير خميس العمر، ص٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٤.

الاجتهاد الصحيح والسديد. ويسع الباحث أن يفصل في تبيين المراد بهذا النوع من الضوابط، كأن يقول بأن من تلك الضوابط: انسجام العقوبات مع الفطرة الإنسانية والقيم الأخلاقية، ونفي طابع الانتقام منها والرغبة في الثأر والتشفي والتنكيل والتعذيب، والتناسب بين الجناية والعقوبة. وكون العقوبات وسطية معتدلة؛ لا إفراط فيها ولا تفريط[1]، جمعا بين الأحكام والمقاصد والوقائع. ولذلك قد يتداخل بيان هذه الضوابط العامة مع الخصائص والسمات والمعالم، وربما مع الفروق والشواهد إزاء أنواع العقوبات ومجالاتها وآثارها، وغير ذلك. والأمر فيه من السعة البحثية والفكرية ما يحقق أقدارا عظيمة من الوفاق والتقارب، وروحا عالية من التماس العذر ومراعاة الخلاف والخروج منه.

- **النوع الثاني:** الضوابط والشروط الخاصة للعقوبات: وهي مجموع ما يضبط هذه العقوبات على مستوى مشتملاتها ومتعلقاتها، **كالضوابط والشروط الخاصة بالجاني**، كضابط شخصية العقوبة وتلبيسها بالجاني فحسب، قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (الأنعام:١٦٤).

وضابط أهلية الجاني لتنزيل العقاب عليه، كأن يجني لا لضرورة قاهرة أو حاجة ماسة، وإنما يجني للاحتراف والاستخفاف والاعتداء والترويع والإخافة...، ومن ذلك -كذلك- درء الحد بالشبهة، ومن ضروبها الاضطرار إلى الجناية، وعدم تنفيذ الحد على الصغير، وغير ذلك. **وكالضوابط والشروط الخاصة بالجناية** وموضوعها ووسائل إثباتها، وهو القتل أو السرقة أو الحرابة، ومن هذه الضوابط تحقيق مناط الاعتداء والقصد في القتل، وكون المال في حرزه ومحله، وكون الحرابة تهديدا للأمن العام والنظام العام، وليس لمجرد انتفاضة أو معارضة أو ممانعة، وأن لإثباتها وسائل مضبوطة تتعلق بالبينة والاعتراف بشروط خاصة، وغير ذلك. **وكالضوابط والشروط الخاصة بالجهة القائمة**

(١) حرية الاعتقاد في ظل الإسلام، تيسير خميس العمر، ص٤٧٣.

بأمر العقوبة نظرا وتقديرا واجتهادا وإثباتا وتنفيذا ومتابعة، فيكــون لهــا حــق النظــر والاجتهاد في العقوبات التعزيرية وفق الأصلح للمجتمع والأنسب للجاني، ويكون واجبا عليها الامتثال للعقوبات الحدية باعتبارها حقا لله عز وجل ومــصلحة عامــة لا تجــوز الشفاعة فيها أو التنازل عنها. وحق هذه الجهة في الاجتهاد يتمثــل في حــسن الفهــم والتنــزيل ومراعاة منظومة الأحكام في شمولها وتميزها وإبداعها الروحــي والتــشريعي والحضاري، وليس مجرد التطبيق الآلي والحرفي والإعمال المجتزأ والمبتور الذي قد يعود على أصل العقوبات ومقاصدها بالتفريط والتفويت.

وتوجد فروق دقيقة بين الحدود والتعزيرات[1]، منها:

- أن الحدود مقدرة شرعا، وأما التعزيرات فغير مقدرة، بل يحــددها ولي الأمــر حسب المصلحة الشرعية.

- أن الحد لا يجب على الصبي، بخلاف التعزير.

- أن الحدود تُدرأ بالشبهات، بخلاف التعزيرات.

- أن الحدود لا تقبل الشفاعة ولا العفو بعد بلوغها الإمام، وأما التعزير فمختلف في جواز العفو عنه بعد بلوغ الإمام. ومرد الترجيح في الغالب مراعاة الأصــلح. قــال الماوردي: «جاز لولي الأمر أن يراعي الأصلح في العفو أو التعزير»[2].

- أن الحدود تثبت بالبينة أو الاعتراف بشروط خاصة.

كما توجد فروق بين الحــدود والقصــاص، ككون عقوبة الحد حقا لله تعالى، ولا يقبل العفو ولا الإبراء ولا الشفاعة، وعقوبة التعزير حقا للعبد، وكون القصاص يجوز فيه العفو من صاحبه وتجوز فيه الشفاعة[3].

---

(١) حقوق الإنسان، الظهّار، ص١١١-١١٢. والعقوبات المختلف عليها في جرائم الحدود، علي الحسّون، ص٢٧.

(٢) الأحكام السلطانية، الماوردي، ص٢٩٥.

(٣) حقوق الإنسان، الظهّار، ص١١٠، العقوبات المختلف عليها في جرائم الحدود، علي الحسّون، ص٢٧.

المطلب الثاني: حقيقة العقوبات في الإسلام وفلسفتها:

للعقوبات في الإسلام وضع معرفي ومنهجي وإجرائي مهم غاية الأهمية. **فمن جهة المعرفة**، تشكل العقوبات محتوى شرعيا محددا مشروعا لمقاصده ومنضبطا بضوابطه ومحددا بمجمل المعارف الشرعية المقررة. فالعقوبات آخر أبواب الفقه الإسلامي.

ومن جهة المنهج، فإن العقوبات تسبقها خطوات تُعرف بالتربية والتوعية والوقاية والاحتياط والاختيار. وهي مع ذلك تتنزل في ظروف معينة وبشروط محددة. ومجمل قول الشارع فيها أن العقوبة آخر الدواء عند تعذر غيرها، وعند تهدد مصالح الناس وأمنهم.

أما من حيث الإجراءات، فإن العقوبات تحيط بها إجراءات وأمور كثيرة تهدف في مجملها إلى تضييق دائرتها والتقليل منها ومعاملة أصحابها بأيسر وأخف ما يمكن من الإيلام والإيحاش، وتقصد إلى تغليب خصلة الفطرة في الإنسان وحسن الظن به والتستر عليه والرفق به.

وجماع حقيقة العقوبات في الإسلام (نصا وإجماعا واستقراء واجتهادا) أن هذه العقوبات تتسم بعدة خصائص، هي:

- أن العقوبات جزء يسير من منظومة أحكام الشرع، فنصوصها وأحكامها -من حيث الكم والمقدار- قليلة جدا أمام مجموع المجالات الشرعية الأخرى، (العبادات والمعاملات والأسرة).

- أن عددا من مدركات العقوبات يرد، لا لفعل العقوبات وإدامتها، وإنما يرد لتقليلها والتسامح فيها والعفو عن أصحابها. وشواهد ذلك: مدركات العفو والصفح والتجاوز عن الجناة، ودرء الحدود بالشبهات[1]، والأمر بالتستر والحياء وعدم إشاعة الفاحشة في المجتمع، وتشريع التوبة والمراجعة والجبر والضمان...

---

(١) لقوله ﷺ: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله». سنن الترمذي، كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحد، ٢/٤٣٨.

- أن العقوبات معدودة من الوسائل التي تُفعل لتحقيق مقاصدها، فهي ليست مقصودة لذاتها، وإنما هي مشروعة لمقاصد الأمن والحذر وحفظ الكليات والحقوق والمصالح الإنسانية. فالشارع يريد إصلاح الناس وتثبيت أمنهم وجلب مصالحهم. ولا يتشوف إلى تعذيبهم.

- أن العقوبات بنوعيها معللة بعللها وحِكمها، فالعقوبات الحدية ثابتة بالنص والإجماع ومنضبطة ومطردة، ويجري فيها التعليل بمنع الهوى والتلاعب والتحيل، وتتعلق بالجنايات التي تمس ثوابت الوجود والحياة وأصول الحقوق الإنسانية والكرامة البشرية، فهي تتعلق بجرائم الدماء والأعراض والأموال، وتتصل بجنايات تعود بالبطلان والإفساد على كليات الشريعة الخمس، وعلى المصالح الإنسانية العامة في الدنيا والآخرة. فكأن اعتبار ثبات العقوبة الحدية تم على اعتبار ثبات هذه الكليات والمصالح، من حيث إيجادها وترسيخها، ومن حيث استبعاد ما يفوتها أو يعطلها، ولذلك شُرعت هذه العقوبات الحدية، وثبتت كجنس عقوبة ثابتة تقابل جنس جناية تأتي على الثابت فتدمره وتهلكه. وهذا من قبيل تأثير جنس الوصف في جنس الحكم.

أما العقوبات التعزيرية فثابتة بالاجتهاد ومعللة بعلل وحِكم تتصل باختيار ما هو أصلح وأنسب لمقام الجناية، وأحوال الجاني وملابسات الجناية ومعطيات المجتمع ومآلات الأمور وغير ذلك.

وعليه، فإن تقرير العقوبات التعزيرية ، وفضلا عن العقوبات الحدية، يأتي ليبرهن على الجمع بين الشدة والمرونة، وإجراء العقوبة والتخفيف منها، بحسب مقام العقوبة ونوعها ومآلها وعلاقتها بأمن الأفراد والمجتمع وحال الجاني وشأنه وغير ذلك.

- **أن العقوبات آخر الإجراءات التي يمارسها ولي الأمر**، بتدرج وانتقال من أدناها إلى أعلاها مراعيا في ذلك مقصودها وحقوق المعتدى عليهم وأمن المجتمع وحصول الردع والرفق، وغير ذلك. وهذا التدرج في العقوبة مقرر في مواضعه وأحواله، وله ضوابطه وشروطه، وهو مبني على نظر الولي واستصلاحه ومراعاته لجلب الأمن والسلم، ولجبر الضرر والفساد ولتدارك الفائت واستبدال الهالك. وهذا كله يعطي للعقوبات بعدها التشريعي الاستثنائي، إذ العقوبة تُناط بالجناية التي هي استثناء من أصل الاستقامة والصلاح، وهي طارئة ترد في حياة الإنسان لتلبسها بموجباتها وأسبابها التي غالبا ما تكون تعبيرا عن حالة استثنائية من الغضب أو الغفلة أو الخطأ أو الجهل، وقليلا ما تكون الجناية متأصلة في النفس وسلوكا دائما يستصحبه صاحبه في حياته. وتقريرنا لهذا الأمر يبنى على أصلية الفطرة السوية في الإنسان، ونوط أعماله وتصرفاته بخاصية الإنسانية التي من سماتها التدين والتعقل والتحضر والتخلق.

- **أن العقوبات لا تطال كل الجناة، وإنما تطال طائفة منهم**، ممن قدر عليهم الحاكم أو طالبوا بالعقوبة أو وقعوا تحت طائلة القانون والعقاب لسبب من الأسباب. وهو ما يجعلنا نقرر أن مجال تطبيقها كذلك قليل جدا، بسبب أنها لا تُسلط على كل المخالفين والجناة، ويُفهم من هذا التقرير أن المقصد العام أو المقصد الأبعد من العقوبة هو منع الجناية وإبعاد آثارها الأمنية والحقوقية والمصلحية، وهذا يحصل بإيقاعها على بعض الجناة والمعتدين، ويحصل بمجرد تشريع العقوبة والتخويف بها والتحذير منها. جاء في كلام بعض الفقهاء: أن العقوبة جميعها زواجر وجوابر[1]، وأنها موانع قبل الفعل زواجر بعده[2].

(١) حرية الاعتقاد في ظل الإسلام، تيسير خميس العمر، ص٤٧٢.

(٢) حرية الاعتقاد في ظل الإسلام، تيسير خميس العمر، ص٤٧٢.

المطلب الثالث: العقوبات ومقاصد الشريعة:

ينظر إلى العقوبات ومقاصد الشريعة من زاويتين: زاوية مقاصد العقوبات وحِكمها، وزاوية البعد المقاصدي العام للعقوبات باعتباره تفسيرا مقاصديا كليا لهذه العقوبات.

الزاوية الأولى: مقاصد العقوبات وحِكمها:

مما ذكره فقهاء الشريعة وعلماء الإسلام من مقاصد العقوبات وحِكمها: تأديب استصلاح وزجر يختلف بحسب اختلاف الذنب[1]، ومحاربة الدوافع إلى ارتكاب الجريمة، وحماية الفضيلة ومواجهة الرذيلة، وحماية المصالح العامة، وتحقيق العدالة، وإصلاح المجرم لا الانتقام منه[2]، وتمكينه من فرصة المراجعة والتوبة وجبر الخطأ ومحو الإثم، وإراحة ضميره ودفع الكوابيس والوساوس، وإرضاء الله تعالى بتحقيق الامتثال للأمر الشرعي، والاقتداء بسنة المصطفى وسير الأسلاف الذين طبقوا العقوبات وفق رؤيتها الشرعية المتكاملة. وكثيرا ما يضيف الفقهاء بعض التعليلات التفصيلية لبعض الجنايات المحددة، كجناية القصاص من القاتل، فقد عللوها بأنها تشفي غيظ المجني عليه أو غيظ وليه، وأنها تمنع الرغبة في الانتقام، والإسراف في القتل.

الزاوية الثانية: البعد المقاصدي العام للعقوبات:

وهو الدراسة الكلية والمقاصدية، والتي لا تقتصر على إيراد الحِكم الفرعية والأسرار الجزئية والتفاصيل التعليلية المختلفة، وإنما تطرح العقوبات في بعدها الكلي الذي يُدرج هذه العقوبات ضمن كليات الشريعة وأصولها، دون إهمال للتفاصيل والوقائع. وفائدة الجمع بين الزاويتين: تقرير مرجعية المقاصد الشرعية المعتبرة للعقوبات بنوعيها، باستحضار مراد الخالق ومصالح الخلق.

---

(١) العقوبات المختلف عليها في جرائم الحدود، علي الحسّون، ص٢١.

(٢) المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي، علي منصور، ص٢٤٧.

ومفاد مجمل هذا البعد المقاصدي: أن العقوبات تُطرح ضمن مستويات مقاصدية كثيرة:

فهي تُطرح ضمن مستوى المصالح بوجه عام؛ باعتبارها الغاية القصوى -بعد تحقيق الامتثال وتقرير العبودية- للعقوبات، وفقا لقواعد ذلك ومسالكه، في التقرير والترجيح والتفعيل...

وتطرح ضمن مستوى الضروريات والحاجيات والتحسينيات؛ باعتبارها جارية في هذه المراتب الثلاث، وسارية في تفصيلاتها بحسب نوعها وحجمها وأثرها وملابساتها...، فمن العقوبات ما يحقق الضروريات والحاجيات كالقصاص والجلد والرجم، ومنها ما يحقق التحسينيات كالتماثل في القصاص.

وتطرح ضمن مستوى الكليات الخمس؛ باعتبارها محافظة عليها، ولذلك فإنها فرض لازم[1]. ومعلوم أن هذه العقوبات بنوعيها تتنزل على هذه الكليات بتفاصيل واردة في بابها بحسب جنس الجناية ونوعها وأسبابها وظروفها وأثرها، وبحسب تعلقها بهذه الكليات أو بأحدها وبعضها.

وتطرح ضمن مستوى وسائل المقاصد؛ باعتبارها طريقا مفضيا إلى تحقيق الوقاية والعلاج، وليست باعتبارها هدفا في حد ذاتها، وفي هذا المستوى يُنظر إلى العقوبات على أنها وسائل مقصودة لتحقيق غاياتها الشرعية العائدة على حفظ الكليات الخمس وعلى حماية الأمن العام والخاص وصيانة الحقوق الإنسانية، بما في ذلك حقوق الجاني والمعتدي، فلا يُبالغ في عقابه ولا يُنتقم منه ولا يسخر منه ولا يُزاد تعذيبه وإيلامه نفسيا أو بدنيا. فالعقوبة ليست انتقاما من المجرم أو انتقاصا من كرامته، وإنما تنبيه للإنسان وإشعار

---

(١) حرية الاعتقاد في ظل الإسلام، تيسير خميس العمر، ص٤٧٠.

بكرامته، ورد جماح نفسه الغاوية إلى سلاسة الانقياد لمجتمعه فيعود عنصرا فاعلا نافعا يعطي المجتمع ويأخذ منه(١).

كما تُطرح ضمن مستوى قواعد المقاصد ومراعاة مآلات الأفعال النتائج؛ وذلك باعتبارها محكومة بهذه القواعد، كقاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وقاعدة (الوسائل لها أحكام المقاصد)، وقاعدة (مراعاة مآلات الأفعال) التي تتجلى صلتها الوثيقة بالعقوبة؛ فقد قرر أهل الفقه والقانون أن المعيار الأساس في تقرير العقوبة هو اعتبار أثارها المختلفة ومراعاة ما تؤول إليه من مفاسد نفسية وأسرية واجتماعية وعالمية(٢).

كما أنها محكومة بضوابط المقاصد وثوابت الدين، كضابط عدم معارضتها للنصوص، ولذلك نص الشرع على الحدود تفصيلا، ونص على قواعد التعزيرات وأصولها العامة، وكضابط عدم تفويت المصلحة الأهم والغاية الأسمى، وكضابط مراعاة الأخلاق والفضائل والحياء والعفة والستر..

إن خلاصة البعد المقاصدي للعقوبات أنه بعد كلي عام، يشكل إطارا شرعيا مرجعيا تتنزل فيه العقوبات تنظيرا وتنزيلا وتفعيلا، مع ما ينبغي من استصحاب النصوص والأحكام والجزئيات والتفاصيل. وهذا ما يجعلنا نقرر المنهج الأقوم لمعاملة العقوبات، وهو المنهج الذي تُرد فيه الجزئيات إلى الكليات، وتُحال فيه المتغيرات إلى الثوابت، وتُجمع فيه المصالح والمنافع، ويؤخذ فيه بالظاهر والمقصود، وبالمبنى والمعنى، وبالأثر والنظر، وبالحال والمآل، والوسيلة ومآلها، وبكل ما يقيم المنهج الأقوم الذي عليه جمهور المحققين.

---

(١) حرية الاعتقاد في ظل الإسلام، تيسير خميس العمر، ص٤٧٤.

(٢) إذ العقوبة لا يُنظر فيها إلى مقدار الفعل المرتكب، ولا إلى مقدار الاعتداء على الشخص الواقع مباشرة على الآحاد، وإنما يُنظر في تقديرها إلى الآثار المترتبة عليها. ينظر: حقوق الإنسان، الظهّار، ص١٠٩.

المطلب الرابع: العقوبات وحقوق الإنسان:

تحقيق النظر في العقوبات وحقوق الإنسان يقرر البعد الحقوقي لهذه العقوبات. فهي من جهة المجني عليه تتضمن هذه العقوبات حقوقه في رد العدوان عنه وحفظ حياته وعقله وعرضه وماله، وضمان مُتلفه وجبر ضرره. ومن جهة الجاني تتضمن إنصافه وعدم الانتقام والتشفي منه، وعدم تجاوز العقاب المقدز حدا أو تعزيرا، وعدم فضحه والتشهير به، والعمل على إصلاحه وإرجاعه إلى بيئته الاجتماعية والوطنية بروح عالية وأمل في الله كبير. ومن جهة المجتمع تتضمن تلك العقوبات حفظ المجتمع وقاية وعلاجا وجبرا وتعويضا، وحمايته من أسباب الجناية والفساد، ومواجهة آثار ذلك وتداعياته، وتقليل الأضرار بحسب المستطاع.

وخلاف هذا التحقيق قد يوقع أصحابه في سوق الشبه والمزاعم، ولاسيما شبهة معارضة العقوبات عموما والحدود خصوصا لحقوق الإنسان وكرامته وسمعته. ونبين فيما يلي حقيقة هذا الشبهة ومسوغاتها ومبطلاتها؛ لنؤكد مع ذلك انطواء هذه العقوبات على الحقوق والكرامة الإنسانية ومظاهر ذلك وأماراته. وكل ذلك يرد مبينا في الفروع الآتية:

الفرع الأول: شبهة معارضة الحدود للحقوق:

قد يرى بعض أهل الفكر والنظر أن العقوبات أو بعضها يأتي على خلاف حقوق الإنسان، ولاسيما العقوبات الحدية التي تجري على خلاف هذه الحقوق، كما يزعم هؤلاء.

وهذا الكلام ومثله مكرر ومعروف ومتداول، قديما وحديثا، وتتجدد صيغه وأطروحاته بتجدد البواعث وتحرك الخلفيات وحصول التجاذبات. وكثيرا ما يُركز على ربط هذه الحدود بمقولة الحقوق الإنسانية والكرامة البشرية، فقد ظهر في الآونة الأخيرة تلازم عجيب بين هذين الأمرين، أوهم فيه أصحابه وجود التصادم بين الحدود والحقوق، وزعموا أن الأمرين لا يجتمعان على صعيد واحد، وأظهروا بعض المسوغات النظرية

والعملية، واستدعوا بعض المظاهر والحوادث التاريخية والواقعية، لينـــــزلوها بتعـــسف مفضوح وتكلف مطروح على تمافت العقوبات الشرعية وتدحرجها أمام صيانة حقـــوق الإنسان ونظريتها العالمية!.

ولست أجزم في هذا السياق هل إن هذا الادعاء حاصل لذاته ومتعلق بالعقوبـــات الحدية فحسب، أم أنه مقدمة إلى هدم مجمل الأحكام الشرعية الأخرى، ولكنـــه بُـــدء بالحدود لكونها أسهل في طرح التشكيك في الشريعة، لما يُزعم أنها جارية على خـــلاف حقوق الناس وكرامتهم.

الفرع الثاني: مسوغات الإيهام بمعارضة العقوبات الحدية للحقوق:

- **التأثر بالظاهر الحقوقي العالمي المعاصر**، والظاهر الحقوقي هو ما يظهر من مقولة حقوق الإنسان من شعارات جوفاء لا أثر لها في الواقع، أو اقتصار على بعض النـــواحي الماديـــة أو الاجتمـــاعية دون تطـــرق إلى النواحي الروحية والمدنية والسياسية وغيرها، أو الاقتصار على بعض الدول والمجتمعات والمنظمات، من أجل الحسابات الخاصة والمصالح الضيقة والاعتبارات الإيديولوجية والفئوية والمذهبية.

وقد كان هذا الظاهر الحقوقي أحد المسوغات التي أقام عليها أصـــحاب التـــوهم بالمعارضة، وذلك لتوهمهم عدم مسايرة العقوبات الحدية للحقوق الإنسانية، ويكفـــيهم مثال قطع اليد، فيروحون يلوحون بمعارضة هذا الفعل «الشديد والقاسي على الـــنفس» لحق الإنسان في يده وحركته الجسدية والمعنوية.

- **بعض القراءات الفقهية** التي تتعامل مع العقوبات الحدية بكيفية ظاهرية وحرفية لا تباشر أبعادها المقاصدية والإنسانية والواقعية، ولا تتأسس على الجمع بـــين الكليـــات والجزئيات والفروع والأصول. وربما كان لهذه القراءات الفقهية المجتزأة أثرهـــا في حمـــل أصحاب هذا التوهم على التلفظ بزعمهم، وفي تسريع قولهم وتكثيفه وتوظيفه في تحقيـــق مآرب أخرى.

- **سهولة الإيهام بـ «عدم حقوقية العقوبات الحدية»**، إذ الظاهر من هذه العقوبات: كونها مجافية لحقوق الإنسان وحرمته وكرامته، وذلك لما يظهر فيها من قتل وقطع وردع وهلع، ولما يكون أثرا لذلك من إماتة وإبادة وإعاقة وإقالة وإساءة، لاسيما وأن هذا الإيهام يقتصر فيه على إبراز الجانب التنفيذي الحدي الذي يكون عارياً عن إطاره العقدي والحضاري والإنساني، وخالياً من متعلقاته وضوابطه وقيمه، وبعيداً -تمام البعد- عن مراد الشارع وفلسفة تشريعه وروح تقنينه وتنزيله.

- **خلو غالبية المجتمعات الإسلامية من تطبيق العقوبة الحدية**، وهذا وحده كفيل بتفسير وقوع التعارض بين هذه العقوبات والحقوق، فيرى من زعم بذلك أن المجتمعات قد تركت تطبيق العقوبات لقسوتها وعدم إنسانيتها. والحق هو خلاف ما قيل، فقلة تطبيق العقوبات في المجتمعات الإسلامية هو تأكيد لمشروعية العقوبات ولخصائصها ومشروعيتها، وهو دليل على أنها حالات استثنائية وطارئة في المجتمعات، وأن الأصل هو عدم العقوبة لعدم الجناية أو لعدم بلوغها للإمام، أو لأن أخطارها لم تظهر. كما أن قلة تطبيق العقوبة أو عدمه دليل على أن الشارع لا يتشوف إليها ولا يحرص على إظهارها وتتبع الجناة وترصدهم في كل لحظة وحين، وإنما ينظر الشارع في الجنايات المعلنة والمتعدية، والتي هي محل رصد وتتبع وملاحقة في الأغلب الأعم، أما سائر الجنايات السرية والداخلية والقاصرة والتي قد يمتحن بها أصحابها في بيوتهم وخلواتهم، فلهم أن يفعلوها مع الإنكار عليهم بوسائل الوعظ والتوعية بالمخاطر والتذكير بالنعم والفضائل واتخاذ السياسات التربوية والإعلامية اللازمة لذلك، والتدخل الوقائي والمنعي الذي لا يصل إلى درجة التجسس وانتهاك حرمات البيوت والعورات والترويع والقهر.

كما أن قلة وقوع العقوبات شاهد على بعدها الرمزي والوقائي والردعي. وربما مما يُروى في تاريخ المجتمعات والدول الإسلامية أن عقوبة قطع الأيدي بسبب السرقات لم تتجاوز أصبع اليد السارقة، أي أنها خمس أو ست حالات خلال خمس أو ستة قرون، وهذا شاهد إضافي على ما نقول.

المطلب الخامس: إبطال الإيهام بمعارضة العقوبات الحدية للحقوق الإنسانية:

هذا الإيهام -كما يدل عليه مبناه اللغوي- هو واقع في دائرة الوهم والتوهم، و«لا عبرة للتوهم»، كما جاء في القاعدة الفقهية. ولكنه ومع ذلك فهو يأخذ أحيانا ألوانا من المعقولية الظاهرية أو المشروعية الطارئة أو المصداقية المتخيلة. وذلك لما يرد من مؤيداته الضعيفة وشواهده المزيفة.

وإبطال هذا الإيهام معلوم ومعروف، ديانة وقضاء، قديما وحديثا، مضمونا ومنهجا.

وكونه باطلا ديانة: بسبب أنه مخالف لمعلوم الدين الضروري. **وكونه باطلا قضاء:** بسبب حاجة الناس إليه وقيام معاشهم عليه، فلم تخل مجتمعات البشر من وجود نظام عقابي حدي وتعزيري ينضاف إلى الأنظمة الأخرى؛ من أجل إقامة العمران وتحقيق الأمن وجلب المنافع. **وكونه باطلا في القديم والحديث؛** بسبب أن الحاجة إليه قد تعينت عند القدامى والمحدثين، فالعقوبات منوطة بالصفة الإنسانية، فوجودها مقرون بوجود الإنسان، فحتى أكثر التجمعات البشرية أمية وبداوة؛ كانت قد وضعت من العقوبات ما يكون كفيلا بتحقيق عيشهم واستقامة أمر حياتهم وفقا لما اهتدوا إليه من ضرورة الاستقامة والتنظم وردع المخالف وقمع الجاني وإرشاد الضال. **وكون هذا الإيهام باطلا مضمونا ومنهجا:** بسبب خلوه من المضمون المعرفي الدقيق والمتكامل والذي يجعله متماسكا ومقنعا ومؤثرا، وبسبب خلوه من أدوات الموضوعية والتوثيق والتدقيق والصدقية والسلامة من المعارضة والإبطال.

وأبرز ما يتعلق بالجانب المضموني والمنهجي في إبطال هذا الإيهام: أن العقوبة الحدية تتنزل في إطار معرفي شرعي شامل لمفرداته وعام لأفراده ووارد في سياقاته

وموارده وآيل إلى مقاصده ونتائجه، وهذا هو الذي قصدناه بأن العقوبة الحدية جزء من كل، وهي بعض أحكام الشريعة، وأن هذه البعضية في الأحكام تكون بمثابة الوسائل وليس بمثابة المقاصد، وأنها تُفعل بالتدرج والانتقال من الأيسر إلى الأثقل والأكبر، وأنها مغمورة بالستر والتورع والاحتياط والعفو والسماحة، وأنها مدفوعة بالشبهة والظرف المخفف والتماس العذر، وأنها ممحوة الأثر بالجبر والضمان والتوبة والأوبة، وأنها طريق إلى الرشد والذكر والأجر إذا شملتها رحمة الله وأفضاله وتبديل سيئاتها بحسنات كما جاء في بيان الشارع الرحيم الأكرم.

المطلب السادس: البعد الحقوقي للعقوبات الحدية:

العقوبات الحدية باعتبارها جزءا من حقيقة الشرع، وباعتبار مقاصدها وضوابطها ومعاييرها؛ لها أبعاد تشريعية تقنينية تنظم أحوال التجاوزات والاعتداءات والجنايات، ولها أبعاد اجتماعية واقتصادية تنظم عملية التنمية والاقتصاد والمعاش وفقا لقواعد الكسب المشروع، ولها أبعاد تربوية تهدف إلى تطهير الفرد والمجتمع من نزعات الهوى والشح والتغلب والفوضى.

والبعد الحقوقي للعقوبات الحدية هو أحد الأبعاد المستحدثة بموجب تطور مقولة حقوق الإنسان في الآونة الأخيرة، وبمقتضى تضمن العقوبات ذاتها لهذا البعد، واعتباره جزءا من ماهيتها وعنصرا من حقيقتها، فالعقوبات الحدية وغيرها تضل متضمنة لحقوق الناس ومنطوية على مصالحهم ومنافعهم وفقا للرؤية الموضوعية والمنهجية لحقيقة العقوبات وضوابطها ومقاصدها في الشرع الحنيف، وليس وفقا لرؤية شكلية وجزئية ومتحاملة ومبغضة ترمي إلى التشكيك والانتقاص أو إلى الهدم والتبطيل.

المطلب السابع: مظاهر البعد الحقوقي للعقوبات الحدية:

- **اعتبار العقوبات الحدية وسيلة لتحقيق مقاصد محددة** تتمثل في حفظ الدماء والأعراض والأموال[1]، وفي حفظ النظام العام والأمن الشامل. وهذا الأمر مقرر في كل قوانين الدنيا[2].

ومعلوم أن هذه المقاصد هي حقوق لأصحابها، فكل إنسان له حق دمه وعرضه ونسله وماله. ومن هنا فإن العقوبات طريق إلى تقرير هذه الحقوق وصيانتها[3].

- **اعتبار ضوابط العقوبات الحدية ومراعاة شروطها**، فهذه العقوبات ليست مشروعة بإطلاق، بل هي منضبطة بضوابط وشروط[4] عدة، منها ما يتعلق بتفاصيل الجناية والجاني وموضوع الجناية، ومنها ما يتعلق بالظروف العامة والسياق العام، ولذلك يتحدث الفقهاء -مثلا- عن جناية السرقة بكونها مشروطة بأن يكون المسروق قد بلغ نصابا محددا، وكان في حرز وحراسة، وبكون السارق ممن يحترف السرقة ويستغني بها عن الكسب المباح، وبكون الحاجة إلى السرقة قد انتفت وأن المجتمع ليس فيه مجاعة قد تحمل الناس على السرقة لإشباع أنفسهم وعيالهم.

---

(١) كما جاء في خطبة حجة الوداع عن أبي سعيد الخدري، رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ في حجة الوداع: «ألا إن أحرمَ الأيام يومُكم هذا، وإن أحرمَ الشهور شهركم هذا، وإن أحرمَ البلاد بلدكم هذا، إلا وإن أموالكم ودماءكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا، ألا هل بلغت؟» قالوا: نعم. قال: «اللهم اشهد». إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين غير علي بن بحر: وهو ابن بري القطان. مسند الإمام أحمد، ١٨/٢٨٥-٢٨٦. وأخرجه الترمذي في الجامع المختصر من السنن بشرح تحفة الأحوذي، في كتاب الفتن، باب ما جاء دماؤكم وأموالكم عليكم حرام، ٦/٦-٧.

(٢) ومن ذلك: فحوى القانون الذي جعل العقوبة حدين: حدا أعلى وحدا أدنى، وتفويض القاضي كي يجتهد وفق الحدين، وكل ذلك لمصلحة المجتمع من تشريع العقوبة وتقنينها وتراوحها بين التقدير من جهة والاجتهاد من جهة أخرى. حرية الاعتقاد في ظل الإسلام، تيسير خميس العمر، ص٤٧٨.

(٣) حرية الاعتقاد في ظل الإسلام، تيسير خميس العمر، ص٤٧٠-٤٧٣.

(٤) حرية الاعتقاد في ظل الإسلام، تيسير خميس العمر، ص٤٦٨-٤٦٩.

المبحث السادس

حقوق الإنسان: حقوق وواجبات

- مقدمة المبحث:

يتناول هذا المبحث قضية رئيسية في مقولة حقوق الإنسان ومقولة مقاصد الشريعة. وهي ارتباط الحق بالواجب. فحقوق الإنسان لا تعني منافعه المستحقة فحسب، وإنما تعني -كذلك- مسئولياته وواجباته، في تلازم أكيد وتداخل وتواصل وتكامل.

وفي البيانات التالية نفصل القول في موضوعات المطالب الأربعة الآتية، والتي هي: ملازمة الحقوق للواجبات، والمشروعية الإسلامية لملازمة الحقوق للواجبات، ومشتملات الواجب الذي يقابل الحق، ومشتملات مجال الواجب الذي يقابل الحق.

المطلب الأول: ملازمة الحقوق للواجبات:

حقوق الإنسان ولئن دلت على ما يكون للإنسان من منافع ومكاسب هي حقوق له؛ فإنها تدل ما يكون عليه من واجبات ومسؤوليات.

فكل ما هو «حق» لفرد، هو «واجب» على آخر، وحق الوالد واجب على الولد، وحق الزوجة واجب على الزوج... ومادامت حقوق الإنسان في الإسلام شاملة جميع الأفراد، على اختلاف مواقعهم وعلاقاتهم، فقد أصبح ما هو كالحق من وجه.. هو الواجب من وجه آخر(١).

---

(١) قانون حقوق الإنسان، الشافعي بشير، ص٤٦.

وتقرير هذا المعنى تؤيده أمور كثيرة، منها:

- انطواء الحق على الواجب من جهة المقابلة والمواجهة، فكل حق يقابله واجب، وكل واجب يواجهه حق.

- أهمية نشر ثقافة الواجب وترسيخها في أذهان الناس وفي واقعهم، وعدم الاقتصار على ثقافة الحقوق التي ابتليت بها كثرة إنسانية في العصر الحديث، حيث اتجهت إراداتهم وأعمالهم نحو تحصيل الحقوق دون الالتزام بالواجبات، وهو الأمر الذي أوصل إلى ما أوصل إليه من حالات الركود والجمود والاستقالة في مجالات الاقتصاد والفكر والسياسة والتعليم والعمل المدني...

- مبدأ العدالة والمساواة بين المتعاملين في دائرة الاستحقاق والمسؤولية؛ إذ يقتضي هذا المبدأ تقابل الحق والواجب، وتبادل ما يكون للإنسان وما يكون عليه، بغية إقامة الحياة على أساس التعامل والتبادل والتكافؤ في الحقوق والالتزامات.

- مبدأ المسؤولية والمشاركة في إقامة نظام الحياة عن طريق العمل المسؤول والجهد الجماعي القائم على تقاسم الأدوار وتكامل الأعباء، بما يحقق أقدارا أكبر من العدل والنماء والأمن والاستحقاق المشروع.

المطلب الثاني: المشروعية الإسلامية لملازمة الحقوق للواجبات:

تمتد ملازمة الحقوق للواجبات في الإسلام إلى جذور العقيدة والشريعة والحضارة والاجتهاد والعمل الشرعي بمختلف أنواعه وصوره. فالعقيدة الإسلامية الصحيحة تقيم أركانها في أحد اعتباراتها العلمية على حق الله تعالى وواجب خلقه وعباده، وعلى حق الله وحق العباد، وعلى أن الخلق كان للحق والحكمة وليس للأهواء واللعب والباطل، وهو ما يؤسس لمقابلة الحق للواجب والمسؤولية والالتزام. ومعلوم أن نصوص هذا وشواهده في موضوع الخلق والتوحيد والعبودية أكثر من أن تُحصى.

والشريعة **كذلك تقيم أحكامها** على الحقوق والواجبات التي هـي موضـوعات الأمر والنهي الشرعيين التكليفيين، **وكذلك الشهود الحضاري** عبر عـصور الإسـلام، **والجهود الإسلامي** في مجالات الإفتاء والاجتهاد والقضاء والـسياسة الـشرعية والأداء الوقفي والاقتصادي والأسري والاجتماعي، فكلها قد لوحظ فيها الارتباط الوثيق بـين الحقوق والواجبات، مع التفاوت في مستويات ذلك وأقداره وكيفياته، بحسب مقاربات الفهم والفعل وسياقات الواقع وملابسات الأحوال.

فهذه الثوابت العقدية والشرعية والحضارية تؤسس لمقولة التلازم الوثيق بين الحقوق والواجبات، وتقيمها على قاعدة متينة تحظى بقبول المسلمين لها، بموجب إيمانهم وتدينهم؛ وهو الأمر الذي يرسخ في نفوسهم هذا التلازم على أساس أنه تكليف شرعي ومطلـوب ديني يُؤجرون عليه ويجازون به. ومعلوم ما للتأثير الديني والعقدي في نفـوس الملتـزمين والمتدينين، بخلاف التأثير القانوني أو الاجتماعي أو غيره. ويمكن أن يشكل هذا مـدخلا معرفيا وتربويا مهما للغاية، وأن يكون له أثره الفعال في ترسيخ ثقافة الواجب وبناء إنسان الواجب في ذات الوقت الذي يُبنى فيه إنسان الحق.

المطلب الثالث: مشتملات الواجب الذي يُقابل الحق:

يشمل الواجب الذي يقابل الحق:

- واجب صاحب الحق من حيث ما يُلزم به من أداء ما يُقابل هذا الحق، ومثالـه: واجب رعاية الأبناء في التربية والنفقة والمداواة، وهو الواجب الذي يُقابل حق الوالـد في طاعة أبنائه له وبرهم به. ومثاله في المجال السياسي: واجب الحاكم نحو المحكومين إقامـة العدل والعدالة بينهم وتحقيق ضرورياتهم وحاجياتهم وتحسينياتهم بقدر المستطاع وبسلامة القصد من شوائب الاستئثـار والتحايل والابتزاز، ويكون حقه أمام هـؤلاء، طاعتهم له

ما دامت في طاعة الله، ونصحهم وعونهم له وإسهامهم في الصالح العـام ومـشاركتهم الإيجابية الفاعلة والأمينة لما فيه خير الدولة. ونفس حق المحكومين يكون واجبا علـى الحاكم، وهو ما يقيم العلاقة بين الناس عامة وبين المحكومين والحاكم على تقابل الحـق والواجب والتلازم بينهما برؤية محددة ومنهجية واضحة.

- واجب صاحب الحق من حيث ما يُلزم به من عدم تجاوز ما يبيحه الحق، فلا يجوز له التعسف في استعمال حقه ولا التعدي به لمجاوزة ما يسمح به الحق. وهذا يُعرف بنظرية أو قاعدة «عدم التعسف في استعمال الحق». ومثاله في مجال التجاور: أن لا يتجاوز الجار حقه في التعلي أو فتح الإطلالة على ما يبيحه الشرع وينص عليه القانون. فإن هو تجاوز ذلك، فلا يكون له حق فيه، لأن الحق مشروط بواجب عدم الاعتداء والتجاوز. فالواجب في هذه الحالة تعلق بنفس صاحب الحق.

- واجب غير صاحب الحق إزاء هذا الحق؛ إذ لا يجوز لغير صاحب الحق أن يمنـع هذا الحق أو يقف في طريقه، ومثاله: اعتراض إنسان على إنسان آخر لكـي لا يتـزوج بفلانة أو لا يمتلك عقارا فلانيا، ومنه كذلك: اعتراض جهـة رسميـة على جهة خاصة أو فردية كي لا تزاول حقا مشروعا في الدراسة أو العمل أو التجارة. والحق أن واجـب هذه الجهة إنما هو حق لها من وجه آخر، فيكون لها الحق في أن لا تتعرض إلى المعارضـة والممانعة في مقام آخر وحال آخر.

وهكذا تتقابل الحقوق والواجبات بكيفية دقيقة ومطردة وعادلة.

المطلب الرابع: مشتملات مجال الواجب الذي يُقابل الحق:

الواجب الذي يقابل الحق لا يقتصر على مجال دون آخر، فهو يشمل مجال الأفراد كما يشمل مجال الجماعة، ويشمل مجال المعاملات الأسرية والاجتماعية والمهنية، كما يشمل مجال المعاملات السياسية والدولية، ومن هنا فحديثنا عن الواجب ينبغي أن يشمل واجب الفرد تجاه الفرد، والفرد تجاه الجماعة، وواجب الجماعة تجاه الجماعة، والدولة إزاء الدولة، وهكذا تسري مقولة الواجب في نفس مقولة الحق، بحسب المجال والمقام. وهو ما يؤسس للرؤية التكاملية العادلة لمقولة حقوق الإنسان وواجباته، ولما يتفرع عن ذلك من تفصيل للجهات المستحقة (الأفراد والهيئات والدول)، ولأقسام الحقوق (حقوق مدنية وحقوق بسياسية واقتصادية وثقافية...)، ولآليات التنفيذ والمراقبة والحماية (قوانين ومواثيق وأطر قضائية ورقابية ومؤسسات مجتمع مدني...). كما أن هذه الرؤية بوسعها أن تؤسس لمنظومة حقوقية متميزة ورائدة تتكامل فيها سائر العناصر الضرورية واللازمة لها، وذلك بإشاعة روح الحق والواجب، وترسيخ الاستحقاق المتبادل بعدالة وشفافية وتحفيز نحو الفعل الإرادي الطوعي والعمل الجماعي الموسع والمغطي لكافة مجالاته ومستوياته، وهو ما يكون له أثره البالغ في بناء هذه الثقافة المنظومة الحقوقية المأمولة.

ومعلوم ما يذكره الباحثون من ضرورة ارتباط مجالات الحق والواجب ودوائره، فيذكرون أهمية ارتباط المجال الحقوقي الأسري بالمجال الحقوقي المدني والسياسي، فيقررون أن فشل الأسرة -مثلا- في إقامة العلاقة الحقوقية (ملازمة الحق بالواجب)، إنما هو فشل لإقامة هذه العلاقة على مستوى المجتمع والدولة والعالم، وذلك لأهمية الترقي في الأداء الحقوقي من الأصغر إلى الأكبر والتعود على ذلك، ولكون الأداء

الحقوقي الأسري له ما يؤيده من دواعي الرابطة الروحية والدموية والذاتية أكثـــر مـــن دواعي المجتمع ثم الدولة، فرابطة الأسرة أقوى من رابطة المجتمع الدولة والإنـــسانية، وإن كانت الروابط كلها تتكامل فيما بينها.

ولذلك يؤكد الخـــبراء والدارســـون أهمية التدرج في البناء الحقـــوقي الإنـــساني، بدءا من الفرد فالجامعـــة فالـــدولة، وأخـــذا بـــه في مـــستوى التنـــشئة الأســـرية والاجتماعية، ثم في التعليم والتوعية العامة والإعلام والتأســـيس الدســـتوري والقـــانوني والوطني والإقليمي والدولي، والتفاتا -كذلك- إلى ضرورة التداخل والتـــشـــابك بـــين مستـــوياته ومجالاته وآلياته، وهو ما يجعله عملية بالغة التعقيـــد، وكـــثيرة التـــشابك، وعظيمة النفع وشديدة الأثر.

الفصل الثالث
الإطار السياسي لحقوق الإنسان

- تمهيد موجز:

تناولنا في الفصل السابق حقوق الإنسان في إطارها الشرعي والثقافي: تاريخا ومصادرَ ومقوماتٍ أخلاقيةً وفلسفية وعقدية وسياسية وقانونية، وجدليةً قائمة بينها وبين مقاصد الشريعة، وتنزيلا على أحكام العقوبات، وتلازما بين الحقوق والواجبات.

وفي هذا الفصل نبين حقوق الإنسان في إطارها السياسي الذي يشكل مجالا أكثر حيوية وجدلية وحساسية وأعظم أثرا وخطورة. ويشمل هذا الإطار السياسي موضوعات محددة تترابط فيما بينها، وتتواصل مع موضوعات الفصول الأخرى. وهذه الموضوعات هي:

- مسوغات الاعتداء على حقوق الإنسان.
- حقوق الإنسان بين الأنظمة الشمولية والأنظمة الليبرالية والنظام الإسلامي.
- أزمة حقوق الإنسان: أسبابا ونتائج.
- العقد الاجتماعي والميثاق العالمي لحقوق الإنسان.
- دور منظمات حقوق الإنسان في الواقع السياسي.
- الرقابة العامة ونظام الحسبة في الإسلام.

وكل هذا يرد مفصلا في المباحث الستة التالية:

المبحث الأول

مسوغات الاعتداء على حقوق الإنسان

- مقدمة المبحث:

يمثل الاعتداء على حقوق الإنسان إجراما خطيرا ومحظورا عظيما ومخالفة صريحة لنصوص الشرع ومقاصده ومراده. وكثيرا ما يقع هذا الاعتداء تحت دعاوى مختلفة ومزاعم شتى؛ تشكل ما يمكن أن نصطلح عليه بمسوغات الاعتداء التي يُراد منها تحقيق دوامه واستمراره وإضفاء المشروعية عنه والحفاظ على المواقع والمكاسب للمتحكمين المتنفذين.

وفي هذا المبحث نبين الغاية من تسويغ الاعتداء على حقوق الإنسان، وأنواع ذلك التسويغ المتصلة بالفكر والحضارة والسياسة والقانون والمجتمع والأمن والتفقه الشرعي والصناعة والتقنية.

كما نبين قوانين مكافحة الإرهاب وقوانين الطوارئ، وصلة ذلك بالاعتداء على حقوق الإنسان ومسوغاته.

وهذا كله يرد مفصلا في المطالب الثلاثة الآتية.

المطلب الأول: غائية تسويغ الاعتداء على حقوق الإنسان:

يرتبط الاعتداء على حقوق الإنسان بأهدافه ومآربه، المتعلقة بالأغراض السياسية والأطماع الاقتصادية والتكنولوجية والأهواء الخاصة والعامة. وكثيرا ما يلجأ المعتدون إلى إضفاء «المشروعية» على عدوانهم بإبراز مسوغاته، من أجل تحقيق نتائجه وثماره. ومن غايات هذا التسويغ:

- إدامة فعل الاعتداء وتحقيق استمراره واستبقاء دواعيه وأسبابه «الظاهرية والتمويهية»، من أجل تحصيل المصالح الضيقة والمآرب الخاصة بالمعتدين، واستثمار كل ذلك في تحصيل الطموحات السياسية والاقتصادية والانتخابية والاجتماعية.

- إضفاء «المشروعية والمعقولية والقانونية» على ظاهرة الاعتداء وأنواعها وصورها، والعمل على نفي الاتهام وإبطال الدعوى وإبعاد إمكانيات الملاحقة القضائية والأمنية والاجتماعية.

- كسب أصوات إضافية لمشروع الاعتداء، وزيادة الدعم لترسانته وعدته، وتعظيم نتائجه ومنجزاته وتكثيرها وتوسيعها.

- تحقيق بعض أقدار الارتياح النفسي والطمأنينة الذاتية، وإقناع المترددين في مناصرة الاعتداء، وإيجاد الأسباب المقنعة في الظاهر على الأقل، من أجل ضمان استمرارية العدوان وحصول أهدافه.

وتحكي بعض تجارب التاريخ والواقع أن أعدادا من المُوَجَّهين لممارسة الاعتداء لا يصمدون في مهمتهم ولا يتناغمون كثيرا مع ما يُوجّه إليهم من تعليمات وأوامر، وربما بعضهم يتعاطف مع المعتدى عليهم ويقف إلى جانبهم وينتصر لهم. فالتسويغ -إذن- مقدمة مهمة لفعل الاعتداء ذاته، وما يلزمه من تبريرات وتفسيرات.

المطلب الثاني: عرض وتفصيل مسوغات الاعتداء على حقوق الإنسان:

الفرع الأول: المسوغات الفكرية والحضارية:

تتوزع هذه المسوغات على المجال الفكري والحضاري الإنساني، وتمتد إلى الجذور الفلسفية والفكرية وإلى النــزعات العرقية والعنصرية والدينية والطائفية القديمة. وتُقام على ادعاء التفوق الخلقي والجبلي والتميز العرقي والمذهبي والتفرد في نيل الحقوق واستحقاق المنافع. ولا شك أن اعتقاد هؤلاء في هذا الادعاء الخطير لن يضعف من عزمهم على تحقيق أغراضهم وإن كان ذلك واقعا على حساب الحقوق والحريات والكرامة الإنسانية. فليس في فكرهم كرامة سوى كرامتهم وليس يجول بخاطرهم حق إنساني إلا حقهم وحريتهم، فهم أناس مكرمون وغيرهم همج وعبيد وقطعان من الأنعام والهوام!

وتفرعت عبر التاريخ عن هذا الادعاء ملل ونحل، منهم أدعياء شعب الله المختـار والبنوة الإلهية والجنس الآري والرجل الأبيض، ومنهم الحاكمون باسم الآلهـة وسـدنة المعابد وأصحاب الطقوس ورجال الدين وغيرهم. كما يتجدد هذا الادعاء ويعيد تشكله، مسايرة للواقع ومغالبة للخصوم وتخلصا من الإرث، كما أنه يتخذ الـذرائع ويتظـاهر بالمشروعية ويعمل ما في وسعه من أجل بقائه واستمرار أعماله وآثاره.

وهو لا يقف أمامه شيء ولا يردعه أي شيء، ولا يقنعه سوى فكـره العـدواني المرسوم في ذهنه وفعله، ولا يقنعه خطاب دين أو خلق أو حقوق إنسانية، ولذلك يسوغ لكل أفعاله ويبرر لجميع ألوان اعتدائه، يؤذي فلا يبقي ولا يذر، ويظلم بلا قيد ولا شرط، ويفسد دون هوادة، ويأتي على الحرث والنسل بالهلاك.

ولا أدل على ذلك ما يفعله الكيان الـصهيوني مباشـرة في أرض فلـسطين وفي مقدساتها ومعالمها وسكانها ومغروساتها ومدخراتها، وما يفعله بطريق غير مباشر خـارج الأرض المباركة من إفساد وتخريب وترويع خلقي واقتصادي وإعلامي، وما يمارسه مـن انتهاكات لحقوق البشر وكرامتهم وأرزاقهم وتعلمهم وأمنهم وغير ذلك.

فالصفة الصهيونية تعبر عن طبيعة عنصرية خائبة وخسيسة ودفينة القلب ومليئة الكراهية وشديدة الحقد والرغبة في الانتقام والإفساد والتضليل والتمييع، وهي مع ذلك قوية الحركة وشديدة السرعة في تنفيذ المخطط وتقسيم المقسم وانتهاك الحقوق وطمس الحريات إلا حريات الفوضى والبلوى وحقوق الشواذ والضوال.

ولا شك أن هذا المسوغ أشد المسوغات خطراً وأعظمها أثرا على مسيرة حقوق الناس وكرامة الشعوب وتقدم المجتمعات وأمن الدول، وذلك لطابعه الخبيث الأصيل في ذات الكيان، ولما يترتب على ذلك من دوام الأثر واتساع الخطر وتبديد أعظم فئات البشر.

الفرع الثاني: المسوغات السياسية:

تتصل هذه المسوغات بالمجال السياسي، على مستويين اثنين بارزين:

– **مستوى جهاز الدولة الحديثة نفسه في معظم المجتمعات**[١]، والذي أضحى في بعض المجتمعات عقبة كأداء في حماية حقوق الناس، بموجب كيانه الثابت وهيكله الجامد الذي أصبح هدفا في حد ذاته، فبدل أن يكون هذا الجهاز أداة فاعلة لتحقيق الأهداف التنموية والتربوية العامة والخاصة، والتي لأجلها وُضع وأسس؛ أمسى هدفا منشودا يُتغزل به ويتغنى بكيانه وجماله، وربما يكون في جانب منه أداة ووسيلة، ولكنه للبعض والخاصة، وهو ما يؤدي إلى ضعف الحماية الحقوقية في أوسع مدلولاتها المادية والروحية والثقافية، وإلى تهميش كثير من الفئات والجماعات. وبقاء جهاز الدولة أو مؤسساتها على نحو كونه غاية وليس وسيلة قد يكون له أثر بالغ وخطير في التسويغ للمخالفات والاعتداءات، ولو من دون قصد ونية، وإنما بمجرد استبقاء الجهاز على نحو ما ذكر، ودون تطويره وترشيده بما يحسن أدائه الحقوقي والإنساني والتنموي والأمني. ومسألة الدولة، والتساؤل الإشكالي التقليدي الذي يُطرح إزاء طبيعتها وكنهها، وهل هي غاية في حد ذاتها أم وسيلة لتحقيق أهدافها؟ ولنا أن نقول بأن الدولة غاية في قيمها ومضمونها وأركانها، ولكنها وسيلة أو آلية في تحقيق ذلك وتحصيله، ولها أن تتجدد في الوسائل وأن تتحسن في

---

(١) انتهاك حقوق الإنسان الأساسية، أرحيم الكبيسي، ص٥٥٩.

الأداء وأن تتقدم في الإضافة، بما يخدم هذه الغاية، وبما يقوي حقوق مواطنيها وإقليمها ومدخراتها وخيراتها، وبما يرسم لها الاستقبال والاستشراف والاستنهاض.

- **مستوى ما يصدر عن هذا الجهاز من قوانين وسياسات وقرارات قد يكون** لبعضها أثر ما على مسيرة حقوق بعض الأفراد أو المجموعات، فقد أصبحت بعض هذه السياسات غير مواكبة للتطور الحقوقي الإنساني على مستوى بعض مطالبه، كالحق في التعليم ومحو الأمية، والحق في الشراكة المدنية والاجتماعية، والحق في الإسهام السياسي والثقافي، وقد مثلت بعض هذه السياسات وطبيعتها ونمطيتها مدخلا للتبرير لانتهاك الحقوق، من جهة سالبة لمزاولة الحقوق أو إنشائها. ومن مظاهر ذلك: كثرة التعذيب والتنكيل في السجون والمعتقلات في السنوات الماضية لأسباب سياسية، وأثبت الطب الشرعي وقوعه بكل درجاته وأنواعه[1].

الفرع الثالث: المسوغات القانونية:

هذه المسوغات تتفرع عن المسوغات السياسية بالأساس، فهي نتاج للمؤسسة السياسية ولجهاز الدولة. ومن المعروف أن هذه القوانين تخدم السياسات المتبعة في أي نظام سياسي قائم أو سلطة حاكمة. والقوانين هي النصوص والقواعد والمبادئ التي تسوس المجتمع وتحكمه وتنظم سيره وتطوره. ومعلوم أن أجلى معنى لوضع القوانين يتعلق بكرامة الإنسان وحماية حقوقه ومنع الاعتداء عليه. غير أن بعض القوانين -وفي بعض الأحوال ولبعض القراءات والتفسيرات ولبعض المآرب والخلفيات- تكون على خلاف ما وضعت لأجله، وتكون وبالا على الأفراد والفئات، وعلى غرار ما ذكر الدكتور الريسوني أن الظلم اليوم أصبح قانونيا مؤسسيا وباسم العدالة أكثر من ذي قبل، وكان قديما يقع بمقتضى الغلبة والبطش الصريح وأصبح يتم باسم العدالة وبواسطة مؤسسات العدالة ومن خلال القوانين المستصدرة لأجل العدالة[2].

---

(١) حق الكرامة، ماجد الحلو، ص١٤٨.

(٢) حقوق الإنسان، الريسوني، ص٦٤.

وأسباب هذا كثيرة، ربما يعود بعضها إلى جمود هذه القوانين وعدم تجديدها وعدم مسايرتها لما يمليه التطور السكاني والاجتماعي والتنموي، وإلى توظيفها لخدمة المآرب العامة أو الخاصة، وتحقيق المكاسب السياسية والحزبية والجهوية.

والحق أن الانتهاك الحقوقي بسبب بعض القوانين الجامدة لا يكون صادرا فقط من الإدارة أو المؤسسة العامة، وإنما يصدر -كذلك- من الإنسان إلى أخيه الإنسان؛ فقد باتت القوانين الوضعية جسرا للتسلط وممارسة الظلم والطغيان من الإنسان لأخيه الإنسان[1].

كما أن هذا الانتهاك لا يكون واقعا في الدائرة المحلية والوطنية فحسب، بل وقع ويقع في الدائرة الإقليمية والعالمية وفي القوانين الدولية، إذ كيف يُسوغ لخمس دول أن تدوم عضويتها في مجلس الأمن[2] وأن تضمن حق البقاء وحق عدم اعتراض غيرها عليها وأن تفعل ذلك بالقوة القانونية الملزمة وبالقوة المادية والتكنولوجية والعسكرية القاهرة.

ومن أجل أن تساير القوانين تطور المجتمع وتدعيم حقوقه؛ ينادي أهل التحقيق القانوني بضرورة أن تكون الصياغة و الصناعة القانونية في أرقى مستوياتها وأعلى مراتبها من حيث مسايرة الواقع وتقديم الحلول وحماية الحقوق، وأن تعتمد من الوسائل الناجعة المحققة لكل ذلك، سواء بتدوين القوانين وتوثيقها وتسجيلها، أو بتجديدها ومداومة مراجعتها وتكييفها، أو بمراقبتها وتقرير ضماناتها.

الفرع الرابع: المسوغات الاجتماعية:

تتصل هذه المسوغات بالمجتمع وأفراده وفئاته، ولها شقان اثنان: شق التسويغ لانتهاك بعض الحقوق بسبب اعتداء بعض الأفراد على بعض، وشق التسويغ لانتهاك بعض الحقوق بسبب ملاحقة السلطة للمعتدين.

فالشق الأول للاعتداء يقع لبعض الدواعي القبلية والاقتصادية، أو لدواعي الجهل والانحراف والرغبة في الانتقام والتشفي، أو لدواعي الضغوطات والتحريش والتهييج، وغير ذلك.

---

(١) حقوق الإنسان، تقديم عمر عبيد حسنه، ص٣٥.
(٢) حقوق الإنسان، الريسوني، ص٦٤.

والشق الثاني للاعتداء على الحقوق الإنسانية هو -كما ذكرنا- الاعتداء الذي يصدر من السلطة تجاه المعتدين الاجتماعيين الذين وقعوا في أيدي هذه السلطة وأودعوا السجن وقدموا للعدالة؛ فإن هؤلاء قد ينالهم شيء من الاعتداء على حقوقهم وأبدانهم وذويهم بسبب اعتقالهم واتهامهم وإدانتهم. وقد ذكر أحد الباحثين في هذا المجال، أن التعذيب لا يزال موجها إلى المتهمين في الجرائم العادية، ويؤدي أحيانا إلى الوفاة، مما يدفع السلطات المختصة إلى تقديم المسئولين عن ذلك إلى المحاكمة الجنائية، وإذا لم يؤد إلى الوفاة فإن الأمر قد لا ينكشف، ومما يزيد في عدم الانكشاف انخفاض المستوى الاجتماعي والتعليمي لضحايا التنكيل، وتعود بعضهم على ذلك لأنهم من محترفي الإجرام[1].

الفرع الخامس: المسوغات الأمنية:

تلجأ بعض الدوائر الأمنية -أحيانا- إلى القيام بعملها الأمني دون الالتفات إلى ما يمكن أن ينجر عن ذلك من اعتداءات على المستهدفين. وقد يتعدى الأذى ليشمل أناسا لا علاقة لهم البتة بالقضية الأمنية، كالأقارب أو الجيران أو زملاء الدراسة والعمل ورفقاء الرحلة... وكثيرا ما تبرر هذه الدوائر عملها بحصول الضرورة إلى إذاية المتهمين بدنيا ونفسيا لانتزاع الاعترافات والمعلومات منهم لكشف غموض بعض الجرائم الخطيرة التي لم يترك مرتكبوها وراءهم أثرا يحدد هويتهم أو يقود إلى معرفة أشخاصهم[2].

ويرد على هذا المبرر بما يلي:

- أن هذا العمل ليس هو الطريق الوحيد، وإنما فعل لأنه أيسر الطرق بالنسبة إلى أجهزة الأمن.
- أن الدساتير تنص على عدم الاعتداد بالاعتراف الواقع تحت الإيذاء البدني أو المعنوي.
- أن المتهم قد يعترف على نفسه أو على غيره، لمجرد التخلص من آلام التعذيب.
- أن هذا العمل لا تكون الجهة مضطرة إليه، لتعذر أو استحالة حصول الجريمة التي لا يُترك فيها أي أثر أو ثغرة تؤدي إليها[3].

---

(١) حق الكرامة، ماجد الحلو، ص١٤٤-١٤٩.
(٢) حق الكرامة، ماجد الحلو، ص١٤٩.
(٣) حق الكرامة، ماجد الحلو، ص١٤٩.

الفرع السادس: المسوغ الفقهي الشرعي:

تستند هذه المسوغات إلى بعض القراءات الفقهية الشرعية التي يُستند إليها في تجويز ضرب المتهم للوصول إلى الاعتراف والاتهام وتحديد الجاني، أو تجويز منع الصائل ودفع المهاجم، وإن أدى ذلك إلى إلحاق الأذى به. ولكنهم اشترطوا لذلك شروطا دقيقة تتعلق بكل من جسامة الضرب، وتمرس المتهم، وقناعة ولي الأمر، وخطورة الجريمة[1]. ولذلك نصوا على أن لا يكون الضرب مبرحا لكي لا يؤدي إلى الوفاة أو العاهة المستديمة أو الانهيار النفسي، وأن يكون المتهم من أصحاب السوابق الإجرامية، وغير ذلك[2].

كما تستند هذه المسوغات الفقهية إلى فعل الأذى بالمحتل والمعتدي والغاصب، وفقا لضوابط الشرع في ذلك، فذلك راجع إلى قاعدة رد العدوان والدفاع عن النفس والأهل والمال وحماية الوطن والدار وحفظ الدين والعقيدة.

وما يقع فيه المحتل والمعتدي من الأذى والضرر لا يعد انتهاكا لحقوقه وكرامته، بل جزاء له على عدوانه وظلمه، وهو استثناء من قاعدة (الضرر يُزال)، وتقرير لمبادئ صد العدوان ومقاومة الاحتلال.

الفرع السابع: المسوغات الصناعية والتقنية والعسكرية:

مشكلة حقوق الإنسان أوجدتها المدنية بسبب تفوق بعض الشعوب على بعض في تطور الصناعة والقوة المادية[3]. فقد كان للتطور الصناعي والتقني والتفوق العسكري أثره في تأسيس عقلية الاستبداد والغطرسة العالمية لبعض دول الاستكبار والاستعلاء، وهو الأمر الذي أوقع عددا كبيرا من الانتهاكات الفردية والجماعية والدولية التي لا حصر لها. وكثيرا ما كان يُفعل ذلك تحت عناوين الصناعة والحضارة، وتحت مظلة القوة العسكرية وفرض قيم «الديمقراطية» و«الحرية» و«الأمن».

---

(١) حق الكرامة، ماجد الحلو، ص١٤٩-١٥٠.

(٢) حق الكرامة، ماجد الحلو، ص١٥٠.

(٣) الإسلام في حياة المسلم، محمد البهي، ص٥١١.

المطلب الثالث: قوانين مكافحة الإرهاب والطوارئ:

تزايدت هذه القوانين في الحقبة المتأخرة، وطنيا ودوليا. وتعاظمت إجراءات ذلك فضلا عن فلسفاته وأطروحاته. وقد تزامنت مع كل ذلك دعوات ونداءات للانتباه إلى حقوق الإنسان وكرامة البشر، بمقتضى ما آلت إليه هذه القوانين وتنفيذها، من مخاطر تهدد المجتمع العالمي بتعرضه إلى زيادة الإرهاب وتعاظم العنف، أي: تعرضه إلى أن يقع فيما يريد محاربته واستئصاله واستبعاده.

وشواهد ذلك كثيرة، ومن أبرزها: حالات العراق وأفغانستان وباكستان وفلسطين، ومن قبل البوسنة والهرسك وكوسوفا والشيشان وكشمير، ودول وشعوب وجماعات وأفراد وحيوانات وغابات وبيئات... ودون أن ننسى قوانين الطوارئ والأحكام العرفية في بعض البلاد العربية والإسلامية والعالمية، لأمور ليست من دواعي ذلك بالمرة، كالرغبة في هيمنة حزب أو طائفة أو شخص.

والأدهى والأمر أن هذه الأحكام الطارئة تتحول لتصبح أحكاما أصلية[1] ونظاما مطردا وهادئا وموروثا جيل بعد جيل. وكثيرا ما يلجأ حكام الطوارئ إلى التبرير بالأمن واستتبابه، وبالنظام العام وقيامه، وبالمصلحة الوطنية العليا والمحافظة عليها من كل تآمر وتحامل ومن أغراض «المفسدين المثيرين للشغب والخائنين للوطن والمارقين عن الجماعة».

الفرع الأول: مشكلات قوانين الإرهاب والطوارئ:

- أنها توضع في حالات من الغضب والهيجان النفسي والسياسي، الأمر الذي يفقدها عمق الدراسة ورصانة الفكر وجدوى المعالجة.

- أنها تتأسس على الحسابات السياسية والمذهبية والحزبية والشخصية، وهو ما يفقدها جانبا كبيرا من الموضوعية والشفافية والمصداقية والفعالية.

- أنها تطول وتتسع وتتجاوز مجالاتها المختلفة، فحيث تكثر في المنطقة العربية بالخصوص القوانين الاستثنائية[2] وتتسم بتطويل مداها الزمني وتوسيع نطاقها الجغرافي.

---

(١) النظم السياسية والحريات العامة ، أبو اليزيد علي المتيت، ص٢٩٢.
(٢) انتهاك حقوق الإنسان الأساسية، أرحيم الكبيسي، ص٥٧٩.

وهو ما أدى إلى تقنين الافتئات على حقوق الإنسان عبر التوسع الشديد في إعلان حالة الطوارئ[1].

- أنها تركز على النواحي الإجرائية والفعلية، ولا تُبنى على فلسفتها الفكرية والنفسية والاجتماعية، كما أنها تركز على معالجة الآثار والنتائج دون معالجة الأسباب[2] والمداخل والظروف الاقتصادية والاجتماعية والنفسية والتربوية التي أدت إليها .

- أنها تكون في كثير من أحوالها مبنية على رغبة الآخر الأجنبي في اتخاذها وتنفيذها، لاعتبارات تعود إليه، وعلى حساب الداخل ومصالحه وحقوقه وأمنه واستقلاله.

- أنها تأخذ جهودا كبيرة، كاستعمال أجهزة الدولة الأمنية وغيرها، الأمر الذي يعطل التنمية أو يؤخرها، بسبب تعطل أجهزتها ومدخراتها وآلياتها. وهو ما يؤول إلى الدكتاتورية والظلم وانتهاك الحقوق، فالغرض من حالة الأحكام العرفية ليس إيجاد حكم دكتاتوري بل الغرض منه منح السلطة التنفيذية سلطات خاصة تحد بها من الحريات العامة حتى تستطيع مجابهة الظروف الطارئة[3]، فهذه الأحكام تنشئ إذن نظاما قانونيا استثنائيا في صالح السلطة التنفيذية وبغرض حماية الصالح العام[4].

- أنها تُبنى على بعض التفسيرات الخاطئة والقراءات المتعسفة، ومن ذلك: خلط مفهوم الإرهاب وتوسيع دائرته وإدخال ما ليس منه أو إخراج ما هو منه،كإدخال المقاومة المشروعة تحت مدلوله، وإخراج السلوك العدائي والتصرف العدواني منه، كما يُفعل بالضبط في فلسطين، حيث تُنعت المقاومة بالإرهاب، وتُنعت الصهيونية بـ«الدفاع عن النفس والأمن والأهالي والمدنيين».

---

(١) انتهاك حقوق الإنسان الأساسية، أرحيم الكبيسي، ص٥٦٥.

(٢) ينظر كتاب: ظاهرة التطرف والعنف: من مواجهة الآثار إلى دراسة الأسباب، نخبة من الباحثين والكتاب. إعداد مركز البحوث والدراسات، قطر، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

(٣) مبادئ القانون الدستور، السيد صبري، ص٥٤٧، نقلت عن النظم السياسية والحريات العامة، أبو اليزيد علي المتيت، ص٢٩٥.

(٤) النظم السياسية والحريات العامة ، أبو اليزيد علي المتيت، ص٢٩٥.

الفرع الثاني: الضمانات الحقوقية لقوانين الإرهاب والطوارئ:

لا ينبغي أن يُكتفى في قضية قوانين الإرهاب والطوارئ بمجرد تقرير الحقوق الإنسانية أو ادعاؤها في الإعلانات والمواثيق، وإنما يلزم مع ذلك تأكيد الضمانات الحقيقية والفعلية، باعتبار ذلك حسما للبعد الحقوقي اللازم والضروري والدائم لهذه القوانين. **وربما يتقرر بناء على ذلك قانون الطوارئ لحقوق الإنسان، وقانون مقاومة إرهاب من يهدد هذه الحقوق،** إذ يلزم وضع الإجراءات المحددة والترتيبات الواضحة التي تُعالج بسرعة حالات انتهاك الحقوق بموجب حالة الطوارئ والأحكام العرفية والاستثنائية، وربما -كذلك- توضع الأطر والآليات الدستورية والتنفيذية والقضائية اللازمة لكل ذلك.

ومما يكون من قبيل ضبط الحالة الطارئة:

- تحديد مفهوم واضح ومحدد للإرهاب والعنف. وتحديد الأوضاع الداعية إلى تطبيق قوانين الإرهاب والطوارئ، كالتعرض إلى الاعتداء الخارجي، والاضطرابات الداخلية الشديدة، والكوارث العامة[1].
- تحديد الجهة التي يُخول إليها اتخاذ القرار ووضع القوانين المتعلقة بمكافحة الإرهاب والطوارئ.
- ضبط السلطة التنفيذية والأمنية في تعاملها مع حالة الإرهاب والطوارئ، وتحديد صلاحياتها ومدة عملها وشروط ذلك كله. ومن ذلك: عدم التوسع في سحب التراخيص ومنع الحريات، وعدم إطالة المدة، والتخفيف عن المواطنين ما أمكن.
- عدم الخلط بين الأحكام العرفية السياسية المستمدة من النظم الدستورية، والأحكام العرفية العسكرية التي تمارسها السلطات العسكرية في مناطق الغزو، والتي تستمد من القانون الدولي[2].
- وضع الآليات الرقابية والخطط المنهجية لمنع أي تجاوز واقع أو متوقع، ودون المبالغة في التوقعات، من أجل الحماية الكاملة والضمان الدائم لحقوق الناس.

---

(١) النظم السياسية والحريات العامة، أبو اليزيد علي المتيت، ص٢٩٣.

(٢) النظم السياسية والحريات العامة، أبو اليزيد علي المتيت، ص٢٩٦.

المبحث الثاني

حقوق الإنسان بين الأنظمة الشمولية والليبرالية والنظام الإسلامي

- مقدمة المبحث:

ذكرنا في المبحث السابق من هذا الفصل مسوغات الاعتداء على حقوق الإنسان. وكثيرا ما يتم هذا الاعتداء تحت قيادة بعض الأنظمة الفكرية والسياسية التي تحكم شعوبها بقوة الدولة وهيمنة السلطة. وأبرز هذه الأنظمة: الأنظمة الليبرالية والأنظمة الشمولية التي عرفتها مجتمعاتنا خلال العقود المتأخرة الماضية، والتي كانت لها آراؤها ومواقفها من حقوق الإنسان. والتي كانت تعبيرا عن طبيعة هذه الأنظمة وتوجهاتها الفلسفية والفكرية والسياسية والقانونية.

وسنبين في هذا المبحث حقيقة هذين النظامين ووضع حقوق الإنسان فيهما. كما سنبين وضع هذه الحقوق في النظام الإسلامي الذي يختلف عن النظامين المذكورين، مفهوما وأداء وتاريخا وحضارة وواقعا.

وكل هذا يرد في المطالب الثلاثة الآتية.

المطلب الأول: حقوق الإنسان في الأنظمة الشمولية:

الفرع الأول: تعريف الأنظمة الشمولية:

الشمولية أو الكليانية هي نظام سياسي يقوم على الحزب الواحد والزعيم الأوحد الذي يفرض إرادته على الجميع. وقد ظهرت منذ عشرينات القرن الميلادي الماضي، في إيطاليا وألمانيا والاتحاد السوفييتي، وفي بعض دول العالم الثالث إثر حملات الاحتلال الأجنبي.

وقد سقطت الشمولية في إيطاليا الفاشية وألمانيا النازية إثر انهزامهما في الحرب العالمية الثانية، ومنذ أواسط السبعينات انهارت عدة أنظمة دكتاتورية في جنوب أوروبا (البرتغال، وأسبانيا واليونان)، وفي إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، كما تهاوت في أواخر الثمانينات الأنظمة الشمولية الشيوعية في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفييتي بسبب استفحال أزماتها المختلفة[1].

والأنظمة الشمولية هي التي يشمل حكمها كافة مجالات الحياة ومفاصلها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية وغيرها، والتي تمارس الهيمنة والاحتكار والعنف وقمع الحريات، للمحافظة على كياناتها السياسية وحكمها المستمر.

ومما يعنيه النظام الشمولي: الهيمنة على مؤسسات الدولة، واحتواء جميع السلطات وعدم الفصل بينها، واحتكار الصفة السياسية والتشريعية والتنفيذية والبرلمانية، والتدخل في شؤون القضاء، ومنع الحريات العامة وحق التنظم والتحزب والإضراب والاحتجاج، وقمع المعارضين والمعترضين، وسوق الفئات الشعبية والقوى السياسية إلى تبني خيارات النظام الشمولي وتوجهاته بقوة الدولة وسلطة القانون.

وتتعدد المصادر الفكرية والمعرفية للنظام الشمولي، فهناك النظام الذي يستند إلى الفكر الرأسمالي والفكر الشيوعي والفكر القومي والعربي والديني، ولكن هذه الأنظمة تتحد في الهيمنة على مجريات الأمور وتصاريف الأحداث والتدخل في الإرادة العامة والخاصة؛ بما يخدم مصالح هذه الأنظمة.

---

(١) كتاب التربية المدنية، ص٨٥.

الفرع الثاني: هل توجد حقوق في الأنظمة الشمولية؟

من الاستنتاج البديهي أن الأنظمة الشمولية وحقوق الإنسان أمران مختلفان ومتضادان، لكنه لا ينبغي أن يُفهم أن الأنظمة الشمولية عديمة الحكمة وفاقدة الوعي بالمطلق، لأنها لو كانت كذلك لما بقيت وعمرت، ولكنها أنظمة يكون الصلاح فيها مغلوبا وضعيفا، ولكنه مع ذلك موجود ومحسوس، وكثيرا ما تُمَكن بعض هذه الأنظمة —وفي بعض فترات الزهو فيها– شعوبها من كسب مدني أو اقتصادي أو سياسي ما، ولكنها تفعل ذلك لا على أساس الرغبة في التشريك العام والخضوع إلى سُنّة التداول في الحكم والتدافع في الاستحقاق، وإنما على قاعدة الاستبقاء والاستقواء، ولو كان ذلك مصحوبا ببعض التنازل التكتيكي والتراجع المصلحي الذي لا يعود على أصل الشمول والهيمنة بالإبطال والإزالة، وكثيرا ما توضع لذلك صيغ يظهر فيها التجديد والتنوير والتشريك والتحريك، ولتكسب المواقف والمواقع ومواجهة بعض الحوادث والقلاقل.

الفرع الثالث: إيهام الأنظمة الشمولية بانعدام الشمولية فيها:

نظرا إلى الانتهاك الصارخ للحقوق الإنسانية من قبل الأنظمة الشمولية، وإلى ما آلت إليه في أحوال كثيرة من مفاسد في المرافق العامة والمصالح المختلفة؛ فقد سعت إلى تلميع صورها وتحسين مظهرها من أجل التقليل من هذه الاتهامات وما يترتب عليها من مواقف ونتائج قد لا تكون في صالح القائمين على هذه الأنظمة والمروجين لها، وربما تجلب لهم -في فترة ما- المتاعب والمصائب، وتسوقهم إلى الملاحقات والمحاكمات، قضائياً وأمنياً، أو شعبياً وسياسياً، وتسلبهم صفاتهم المدلسة واستحقاقاتهم المزيفة، ولذلك يلجئون للتمويه والإيهام، وربما يقومون ببعض الأعمال لإرجاع ثقة الجماهير، وتحريك الأوضاع بعد كسادها، والإشعار باحترام قواعد المساواة والكفاءة والجدارة والمشاركة.

ومظاهر هذا التمويه والإيهام، والتنازل الجزئي والظرفي كثيرة، وتقع في المجال السياسي والدستوري والمجال المدني والاجتماعي والاقتصادي، ومن ذلك: تجميل المجتمع

السياسي بتكوين أحزاب وهيئات سياسيــة ومدنية لا أثر كبير لهـا، وإفراز نتائج يظهر أنها موضوعية وحقيقية، ولكنها مزيفة ومدلسة، والعمل على تغيير الخارطــة الــسياسية والنقابية كل فترة وحين، توهما وإيهاما، وكذبا وزعما.

الفرع الرابع: الأنظمة الشمولية وشمولية الإسلام:

قد يتوهم بعض أهل الفكر والسياسة أن الإسلام نظام شمولي بالمعنى المتعارف عليه في الأنظمة الشمولية والكُليانية، وذلك بناء على خاصية الشمول[1] التي يُنعت بها الإسلام وتوصف بها أحكامه وأدلته وقواعده. فيُقال عن الإسلام بأنه: دين شمــولي وكامــل. وربما يؤدي تقرير هذه الخاصية إلى تسوية الإسلام ونظامه بسائر الأنظمة الشمولية المعروفة في القديم والحديث.

غير أن تدقيق النظر العميق في حقيقة النظام الإسلامي والأنظمة الشمولية؛ يــؤدي إلى تقرير المفارقة بينهما، بناء على جملة أمور، منها: الماهية والوسائل والوقائع والآثــار لكلٍّ منهما.

فماهية شمول الإسلام، يُراد بها إحاطة الشريعة بكافة أحكام الوجــود والأفعــال والأعمال الإنسانية، بطريق التنصيص الجزئي والكلي، وبطريــق النظــر والاجتــهاد في المستجدات والتطورات الواقعة عبر الأزمان وفي كافة المجالات الكونية والإنسانية. فهــو شمول النصوص فيما وردت فيه من أحكام تفصيلية، وشمول في المبادئ العامة والقواعــد الكلية التي تُحال إليها التفاصيل والفروع، كمبادئ مراعاة المصالح والأعراف والفطــرة والسماحة، ومبادئ السعة والاختيار والحرية، وقواعد الاضطرار والاستثناء... وهو على خلاف النظام الشمولي المهيمن على كافة الحياة بتفاصيلها ومفاصلها بالحكم على كــل واردة وشاردة، وبسلب حق النظر والاجتهاد.

---

(١) وكذلك خاصية العموم والواقعية والوسطية والاتزان، فضلا عن خاصية الربانية والإنسانية والأخلاقية.

أما الوسائل، فيراد بها: الكيفيات والصيغ التي أقرها النظام الإسلامي في مزاولة الحياة الإنسانية بوجه عام، والحياة السياسية بوجه خاص. وتتسم هذه الوسائل بالجمع بين الثبات والتطور؛ فهناك الوسائل الثابتة وهناك الوسائل المتطورة أو المتغيرة، والتي تتحدد وفقا للتطور السياسي والاجتماعي، وهي تُحكم فقط بكبرى المبادئ والضوابط التي ينبغي أن تندرج تحتها هذه الوسائل. ويُلاحظ تطور هذه الوسائل بالخصوص في مجال الحياة السياسية والاجتماعية، بناء على حيوية هذه المجالات وملاحظة منهج التقدير المصلحي فيها. ولذلك تركت وسائلها التفصيلية وصيغها العملية غير محددة التحديد النهائي على غرار وسائل العبادات والمقدرات، وإنما ترك تقديرها لأهل العلم والفكر والسياسة، قصد تحديدها وفقا للأصلح و والأكمل، حكماً وخياراً ورأياً وترجيحاً.

أما وسائل النظام الشمولي فمحددة ومقررة سلفا، وليس فيها مجال للنظر أو الاجتهاد من قبل الهيئات والجماهير، وإن وجد فيها مجال للتغيير والتبديل، فيكون للحاكم والسلطة، أو قد يوكل منه شيء إلى بعض الأفراد أو المجموعات لموجب ذلك، كالاستجابة لضغط داخلي أو خارجي، أو للتمويه والتزييف، أو للاستثمار السياسي والحزبي والشخصي.

أما الوقائع والآثار فيراد بها الأوجه التطبيقية لشمولية الإسلام وآثارها في حماية الحقوق الإنسانية، ولشمولية الأنظمة الكليانية وأثرها في تدمير هذه الحقوق. ومعلوم أن الإسلام يقر هذه الحقوق وينيطها بإنسانية الناس والمواطنين، وليس بإنسانية الحكام والساسة وأتباع النظام وخدمته ودعاته فقط. وشواهد هذا أكثر من أن تحصى، سواء على صعيد ما أوصلت إليه الأنظمة الشمولية قديماً وحديثاً من انتهاك متواصل لأبسط حقوق الإنسان المدنية والاجتماعية والسياسية بالخصوص، أو على صعيد ما أوصل إليه النظام الإسلامي الإنساني والأخلاقي من حفظ لحقوق الإنسان وكلياته الخمس ومصالحه المختلفة، سواء أكان إنساناً في السلطة والحكومة أم كان إنساناً في الدولة والمجتمع.

المطلب الثاني: حقوق الإنسان في الأنظمة الليبرالية:

الفرع الأول: تعريف الأنظمة الليبرالية (liberalism):

الأصل اللغوي اللاتيني لكلمة الليبرالية هو الحر (libre)(١)، ومنه اشتقت سمة هذه الأنظمة ليُقال بأنها أنظمة حرة أو تدعو إلى الحرية والتحرر بمضمون فكـري وسياسـي واقتصادي محدد؛ هو مبادئ هذه الأنظمة وقوانينها وممارساتها عبر تاريخها(٢).

وقد ظهرت الأنظمة الليبرالية كردة فعل على النظام الكنسي الإقطاعي الأوروبي(٣). وتشكلت في صيغ متعددة تفاوتت أنماطها الفكرية والمذهبية، وتنوعت ممارساتها وأعمالها، وفقا لمعطيات الواقع والبيئة والأوضاع المختلفة والتحولات الهامة التي أدركتـها هـذه الأنظمة(٤).

وهي ذات أفكار سياسية واقتصادية واجتماعية، ففكرها السياسي يرجع إلى فلسفة التنوير والقانون الطبيعي والعقد الاجتماعي، مع ما يبدو من خلافات وتباينات بينـهما، بحسب أشكالها وتفاصيل برامجها وممارساتها ونتائجها. وقد اعتُبر أن فلسفة التنوير في أحد مبادئها تدعو إلى كرامة جميع الناس(٥)، دون قصرها على الأفراد وأصحاب رأس المـال. كما يرجع فكرها السياسي إلى النموذج النفعي الذي يعتبر أن منافع الأفراد هي المقياس في كافة الحقوق(٦). وفكرها الاقتصادي يعنى بتحرير السوق والاقتصاد من المذهب الأخلاقي

---

(١) الليبرالية، عقيل عيدان، ص١.

(٢) الأصل أن المذهب الليبرالي كان أساسا مذهبا إنجليزيا. والليبرالية الإنجليزية كانت تعبر عن فلسفة التنوير وتجد أساسها في القانون الطبيعي. وأن جون لوك هو أب الليبرالية الإنجليزية. فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والايديولوجية الحديثة، نديم البيطار، ١٥٧

(٣) خطاب حقوق الإنسان بين الليبرالية والماركسية والفكر الإسلامي المعاصر، عبد السلام السعيدي، ص١.

(٤) الليبرالية، عقيل عيدان، ص١.

(٥) فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والايديولوجية الحديثة، نديم البيطار، ص١٦١.

(٦) فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والايديولوجية الحديثة، نديم البيطار، ص١٦٢-١٦٣.

وقيود الدولة، واعتبار الربح هو المحرك الوحيد في العلاقات التجارية والاجتماعية...وغيرها. وأما فكرها الاجتماعي فيستند إلى حرية الفرد المطلقة، واعتبار سد حاجياته ومنافعه طريقا إلى مصلحة المجموعة.

وأما فكرها المعرفي يستند إلى تبني أهمية التعليم كآلية في تكوين المجتمع، وبناء تحرير العقل من «العادات والأوهام والخرافات!»، كما تحددها تلك الأنظمة وتعرفها وفقا لرؤيتها الفلسفية ومذهبها السياسي، وبناء مواجهة الفكر الديني الكنسي والانعتاق من الديماغوجيات (الجزميات)[1].

وأهم المبادئ المعلنة في هذه الأنظمة: الإيمان بالنزعة الفردية، وأنها تقيم للفرد قيمة قائمة بذاتها، فهو غاية بذاته وليس وسيلة، ولذلك تقررت المقولة المشهورة: «دعه يمر، دعه يعمل»، والمساواة أمام القانون، وحرية الفكر والتعبير والكلام، والتفريق بين السلطات الثلاث، والحد من السلطة السياسية، وتكريس سيادة الشعب عن طريق الاقتراع العام، وأن الحكم للأكثرية[2]، وتبني النظام الرأسمالي، وتقديس حق الملكية، وتحقيق العدالة الاجتماعية ما أمكن، وتقرير مبدأ النفعية الذي يدعو إلى أكبر درجة من السعادة لأكبر عدد ممكن[3]. فمنفعة الفرد هي الطريق إلى منفعة الكل أو الأغلب.

وخلاصة هذه المبادئ:

- إن الشعب هو مصدر جميع السلطات.
- إن السيادة حق للشعب وحده.
- إن الدولة هي جهاز ذو أساس تعاقدي[4].

---

(١) فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والايديولوجية الحديثة، نديم البيطار، ص٥٠١، والليبرالية، عقيل عيدان، ص١.

(٢) فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والايديولوجية الحديثة، نديم البيطار، ص١٥٧-١٥٨.

(٣) فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والايديولوجية الحديثة، نديم البيطار، ص١٦١.

(٤) فلسفة الليبرالية والاشتراكية في حقوق الإنسان، حقي إسماعيل بربوتي، ص٥٣.

الفرع الثاني: طبيعة الحقوق في الأنظمة الليبرالية:

يتبين -من خلال فلسفة الليبرالية وتطبيقاها- أن حقوق الإنسان محصورة في مجال ضيق جدا، فهي حقوق الأفراد على حساب المجتمع، وحقوق الجسد على حساب الروح، وحقوق الأقطار والبلدان التي وجدت فيها الأنظمة الليبرالية فحسب، فلم يكن لها بعد حقوقي يتجاوز تلك الأقطار والبلدان ليمس شعوبا أخرى، ولاسيما شعوب إفريقيا وآسيا الذين اكتووا بنار الاحتلال الأجنبي الذي كان غالبية الأنظمة الليبرالية تتزعمه وتناصره وتوافق عليه. فالحقوق الإنسانية في الأنظمة الليبرالية حقوق مبنية على رغبات الأفراد والبرجوازيين والرأسماليين، ومقتصرة على تحقيق أكبر قدر من المنفعة الجسدية والشهوة الحسية، دون الالتفات إلى المعاني الروحية والوجدانية والقيم الدينية والأخلاقية.

وتتوجه إلى الأنظمة الليبرالية انتقادات كثيرة في مجال حقوق الإنسان، وذلك بالنظر إلى مذهبها الفكري والنظري وتجاربها وسياستها وتطبيقاها في المجتمعات التي حكمتها وقادها. وهو مجال بحث واسع ومدقق وموثق، ويمكن أن تكتفي فيه بإيراد أبرز النقاط المجملة في ذلك على النحو التالي:

- أن الأنظمة الليبرالية يُوجه إليها ما يُوجه إلى القوانين الطبيعية والمذاهب الاجتماعية من انتقادات تتعلق بالإطار النظري والإطار التطبيقي. فقد ذكر أهل الفكر بأن الليبرالية قد أخذت بالقوانين الطبيعية بالنظر إلى أسبقية هذه القوانين عن الدولة والهيئة، وبالنظر إلى تمتع الفرد بحقوق طبيعية هي لصيقة بخلقه وفطرته، ومنها: حق الملكية والحرية والانتفاع... كما ذكروا أن الليبرالية قد أخذت بالمذهب الاجتماعي والعقد الاجتماعي، وذلك بالنظر إلى بعض تحولها عن فكرها الفردية الأساسية، بسبب ضرورة الالتفات إلى المذهب الجماعي والتضامن الاجتماعي والتعايش المشترك بين الأفراد والمجموعات[1].

---

(١) الإنسان بين الليبرالية...، عبد السلام السعيدي، ص٢.

ومما وجه لهذه القوانين والأنظمة أنها قد أخلت بحقوق الإنسان في مجالات معينة، فالقانون الطبيعي قد جرد الحقوق من معاييرها الضابطة لها والمحددة لآلياتها وكيفياتها وتوازناتها وتطبيقاتها، والعقد الاجتماعي قد جرد الدولة من حقوقها، واعتبر أن وظيفتها هي أن تَحِلَّ في دائرة ما لا يمكن حله في دائرة الواقع الطبيعي الاجتماعي[1]. كما أن العقد الاجتماعي أطلق الحريات الفردية والجماعية وأطلق آثارها التي قد تتضارب وتتعارض مع بعضها، وهو الأمر الذي يعرض الحقوق للتعارض والتنازع والتزاحم.

- أن الأنظمة الليبرالية يُوجه إليها ما يُوجه إلى الرأسمالية، ومن ذلك: طغيان حق الفرد على حق المجموعة، واعتبار التنازع من أجل المصالح الخاصة سببا للتناغم والانتظام الاجتماعي، وإطلاق حق التملك وخلوه من كل ضابط وقيد، وترسيخ مبدأ حرية السوق أو اقتصاد السوق، ولهذا كله أثره في تهميش حقوق الفقراء والعمال والضعفاء. ومن هذه الانتقادات ما وجهه رواد الاشتراكية والشيوعية لها، كما فعل كارل ماركس[2].

- أن الأنظمة الليبرالية يُوجه إليها ما يُوجه إلى الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، فقد ادعت الأنظمة الليبرالية أن جل مواد هذا الميثاق قد أسهمت فيها، وأن العالم مدين لها بتقرير حقوق الإنسان[3]. ومعلوم ما وجه إلى هذا الميثاق من انتقادات، لعل أهمها: أنه ذو مفارقة عجيبة بين القول والفعل والشعار والممارسة، وهو ما يُلاحظ بشدة في مناسبات كثيرة في الآونة الأخيرة. ومن ذلك:

١- تعامل الدول الليبرالية في تطبيقات بنود الميثاق العالمي بشكل انتقائي وإيديولوجي داخل أوطانها، فهي تسارع إلى المصادقة على إعلانات الحقوق المدنية

---

(١) المجتمع العربي مفهوما وإشكالية، محمد باروت، ص١٣.

(٢) حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس، سليفان ماتون، ترجمة محمد الهلالي، ص٧٠-٧١. نقلت عن خطاب حقوق الإنسان بين الليبرالية والماركسية والفكر الإسلامي المعاصر، عبد السلام السعيدي، ص٥-٦.

(٣) فلسفة الليبرالية والاشتراكية في حقوق الإنسان، حقي إسماعيل بربوتي، ص٥١.

والسياسية بينما تتلكأ عن المصادقة على إعلانات الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، والتي تعتبرها الليبرالية خادمة للمبادئ الاشتراكية والديمقراطية الاجتماعية أكثر من نظيرتها الليبرالية[1].

٢- حصول كثير من انتهاكات حقوق الإنسان، كقطع رؤوس المعارضين باسم إرادة الأغلبية، وكالامتناع عن تطبيق مبدأ الاقتراع العام في دستور ١٧٩٣، رغم الإعلان عنه، كما ذكر ذلك روجيه قارودي[2].

٣- امتناع بعض الدول الليبرالية عن توقيع بعض المعاهدات الحقوقية، كما فعلت الولايات المتحدة الأمريكية عندما رفضت المصادقة على العهدين الدوليين، منذ عام ١٩٦٦م، و لم تصادق عليهما إلا عام ١٩٩٢م. كما رفضت المصادقة على غيرهما من المعاهدات، وكذلك فعلت بعض الدول الأخرى التي لم توقع على عدد من اتفاقيات حقوق الإنسان العالمية[3]، وهو ما يثير التساؤلات إزاء مدى احترام هذه الأنظمة لحماية الحقوق وتفعيلها.

والخلاصة أن الأنظمة الليبرالية القديمة والحديثة، وإن كانت لها بعض المظاهر الحقوقية الإنسانية، إلا أنها لم تكن لترقى إلى المستوى المطلوب من حيث شمول كافة الناس أو أغلبهم، ومن حيث تغطية كافة الحاجيات البدنية والنفسية والروحية والخلقية، ومن حيث قيام الأنظمة على الرؤى والمبادئ الفكرية الموضوعية والمنهجية، والمعبرة عن واقع المجتمع وتطلعاته وآماله، وإنما كانت هذه الأنظمة تعبيرا عن واقع ظرفي أفرزته ظروف الاستبداد الديني الكنسي والتعمية المعرفية باسم الحق الإلهي والظلم الاقتصادي والاجتماعي؛ فكانت ردة فعل عنيف لفعل غير شريف، فحصل ما حصل من انتهاكات أخرى، وبأوجه عدة وأساليب مختلفة.

---

(١) خطاب حقوق الإنسان بين الليبرالية والماركسية والفكر الإسلامي المعاصر، عبد السلام السعيدي، ص٤.
(٢) خطاب حقوق الإنسان بين الليبرالية والماركسية والفكر الإسلامي المعاصر، عبد السلام السعيدي، ص٢.
(٣) خطاب حقوق الإنسان بين الليبرالية والماركسية والفكر الإسلامي المعاصر، عبد السلام السعيدي، ص٤.

المطلب الثالث: حقوق الإنسان في النظام الإسلامي:

عبارة النظام الإسلامي شديدة الالتصاق بالفكر الإسلامي، إذ هو التعبير المؤسسي والصياغة الإجرائية لهذا الفكر، فالفكر يتحدد أولا، باعتباره الإطار النظري والفكري المحدد للمبادئ والقيم العالية والمقاصد الكبرى، ثم يتحدد النظام ثانيا، باعتباره الإطار العملي والتنفيذي الذي يتحقق بموجبه الفكر ومبادئه وقيمه ومقاصده.

الفرع الأول: حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي:

يتحدد هذا الفكر بناء على رؤية الإسلام للإنسان ومكانته ووظيفته ودوره.

وقد أصبح من المعلوم من الدين بالضرورة؛ تقرير حقوق الإنسان وترسيخها في الواقع والحياة، ومراعاتها في المجالات التعليمية والتربوية والأسرية والاجتماعية والسياسية والعالمية. ويعود إلى تلقي نصوص الشريعة وأحكامها وقواعدها ومقاصدها وسائر مستخلصاتها.

كما يعود إلى خلق الإنسان نفسه وطبيعة هذا الخلق ومؤهلاته وخصائصه ووظيفته ورسالته وأثره في البناء والإبداع والفعل الحياتي والحضاري[1]. وإلى الطابع الجبلي والفطري لخلق آدم عليه الصلاة والسلام، حيث خلقه الله تعالى من قبضة ترابية ومن نفخة روحية، قال تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾ (السجدة:٩)، وهو ما يقرر خصائص الإنسانية في بعديها المذكورين، وفي ما يرد تفصيلا لذلك، سواء على صعيد تقرير ما به يقوم كيانه الجسدي والعضوي والبيولوجي، من غذاء ودواء وكساء، أو على صعيد تقرير ما يقوم به كيانه النفسي والروحي والعقلي، وذلك بمزاولة العبادة والطاعة ومزاولة حقوقه الفطرية.

كما يعود إلى الأمر الإلهي للملائكة بالسجود لآدم تكريما له وتشريفا، وإقرارا لدوره ورسالته في الوجود والحياة. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ (الإسراء:٧٠)،

---

(١) الأبعاد الإنسانية للمقاصد الإسلامية، إبراهيم المهنا، ٥٢٧/١.

وقال تعـــالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ (البقرة:٣٤). ويعود إلى خلقه في أحسن تقويم، ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين:٤). ويعود إلى تعليم آدم الأسماء كلها، قال تعـــالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة:٣١). ويعـــود إلى قابليـــة الـــتعلم والتحـــضر، ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق:٥). ويعود إلى تفضيل الإنسان على كثير من المخلوقات، قال تعـــالى: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَـٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَـٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَفَضَّلْنَـٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء:٧٠). ويعود إلى تسخير ما في الكون للإنسان، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجاثية:١٣). ويعود إلى اختياره خليفة في الأرض وتحميله أمانة التكليـــف والـــشهود الحـــضاري، قـــال تعـــالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ﴾ (البقرة:٣٠).

وبناء على جميع ما ذُكر، يتقرر **التكريم الإلهي للإنسان**، وتقرير حقوقه المشروعة من ربه تعالى، دون فضل أو منة من أحد. كما يُضاف إلى ما ذُكر: مجمـــوع نـــصوص وشواهد مؤسسة للحقوق الإنسانية، ومن ذلك:

– **نصوص القرآن والسنة** في تقرير الحرية والمسئولية والمساواة العـــدل والفطـــرة والتعاون والنهي عن الظلم والأذى والفساد والقتل والبغي، ومنـــع اســـتغلال الإنـــسان للإنسان وتصفية رواسب الماضي[1].

– **إصدار وثيقة المدينة**[2] المنورة أو صحيفة المدينة أو دستور المدينة، وهي وثيقـــة دستورية تضمنت تحديد الحقوق والواجبات، وأهمها: العدل ومنع الظلم والتحالف ضـــد

---

(١) الإسلام في حياة المسلم، محمد البهي، ص٥١١.

(٢) ينظر: وثيقة المدينة، أحمد الشعيبي، عدة صفحات.

العدوان، وحق العرب أو اليهود في الحرية والأمن الاجتماعي والتكافل، وتشريك اليهود في الدفاع عن المدينة[١].

– **حجة الوداع**، والتي تضمنت سبعة حقوق: الدماء والأموال والأعراض والظلم والمظالم والتفرقة والتحريش والنساء والأمانات.

– **خطبة النبي ﷺ يوم فتح مكة**، والتي تضمنت حق المساواة، والسماحة والعفو، والأصل الواحد للناس. فقد جاء فيها: «يا معشر قريش، إن الله قد أذهب عنكم نَخوة الجاهلية وتَعَظُّمها بالآباء، الناس من آدم، وآدم من تراب»[٢].

– **وإعلان كلمة التوحيد** على ظهر الكعبة من قبل بلال بتكليف من الرسول ﷺ.

– **إنكار الرسول للجاهلية والتنادي بها**، فقد جاء ذلك في قوله لأبي ذر لما عيّر رجلا بأمه: «**إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ، إِخْوَانُكُمْ خَوَلُكُمْ جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ، فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ، وَلْيَكْسُهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلاَ تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ، فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ عَلَيْهِ**»[٣].

– **كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري في القضاء**، وآداب القاضي، وأصول المحاكمات[٤].

– **قول رِبْعي بن عامر لرستم** قائد الفرس: «الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله تعالى، ومن ضيق الدنيا إلى سَعَتها، ومن جَوْر الأديان إلى عدل الإسلام؛ فأرسلنا بدينه إلى خلقه لندعوَهم إليه»[٥].

---

(١) حقوق الإنسان، الظهّار، ص٦٠.

(٢) الرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري، ص٤١١.

(٣) إسناده صحيح على شرط الشيخين، مسند الإمام أحمد، ٣٥/٣٤١-٣٤٢.

(٤) حقوق الإنسان، الظهّار، ص٦١.

(٥) البداية والنهاية، ابن كثير، ٩/٦٢٢.

الفرع الثاني: تعريف النظام الإسلامي:

يُعنى النظام الإسلامي بنظام الدولة والمجتمع المحكوم بالإسلام وتوجيهه وتشريعه، وبمختلف مؤسسات ذلك وهياكله. والباحثون المعاصرون يتحدثون عن النظام الإسلامي باعتبار أقسامه المبنية على موضوعاته ومجالاته، كالنظام السياسي والتشريعي والقضائي والاقتصادي والثقافي والتعليمي والبيئي والإداري، وبيان ما يتعلق بكل ذلك من قواعد وآليات تنظيمية؛ يهدف بمجموعها إلى إقامة النظام الإسلامي وتحقيق أهدافه.

ولا يعنيهم كثيرا شكل النظام المتبع، وهل هو اتحادي أم فدرالي، أم هو نظام جمهوري أو ملكي[1] أو رئاسي، أو نظام حكم ذاتي أو حكم أقلية. وإنما يعنيهم -بدرجة أكبر- طبيعة هذا النظام وقواعده وآلياته الكفيلة بتحقيق أهدافه التي وُضع هذا النظام لأجلها، وتحقيق حقوق الناس الذين يُحكمون به، في شتى مجالات حياتهم ومعاشهم.

وطبيعة هذا النظام طبيعة إسلامية، بمعنى كونه نظاما ذا مرجعية إسلامية تحدد توجهه وعمله وسياسته، فهو نظام يستند إلى مفهوم الإسلام ورؤيته في المجال الذي ينهض به، ففي النظام المالي على سبيل المثال: إنّ المستند في ذلك مفهوم الإسلام للمال والاقتصاد والملكية[2] وطرق الإنماء والاستثمار وتقسيم الثروة وطرق التوزيع ورواج المال وإقامة الزكاة والصدقات والوقف، وإقامة الحقوق الاجتماعية المختلفة، الخاصة والعامة، ومعالجة الحالات الاضطرارية وأوضاع الجوائح والكوارث، والتصرفات الاستثنائية الموضوعة لأغراضها المشروعة، كتأميم بعض المرافق وبعض وسائل الإنتاج والانتزاع بما يحقق مقصود الإسلام في كل هذا، وبما يجلب للناس مصالحهم ويقرر حقوقهم.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى النظام الجنائي، فهو نظام يعنى بالأحكام التشريعية المتعلقة بالجنايات من عموم جوانبها، كما وكيفا، والأحكام المترتبة عليها جزاء وعقوبة، تقعيدا وإجراء وتهذيبا، وتربية للنفوس، وتحصينا لها من الانحراف بالوقوع في المحظور[3].

---

(١) النظم السياسية والحريات العامة ، أبو اليزيد علي المتيت، ص٣.

(٢) كاعتبار الكون كله لله، وأن الإنسان مستخلف فيه، والقيود التي ترد على الملكية.

(٣) المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي، علي منصور، ص١٩٢.

أما قواعد النظام وآلياته، فهي مجموع الأسس والضوابط والكيفيات والصيغ الـتي يتنـزل بها هذا النظام وأنواعه، والتي تُرسم به علاقته ببعضه وبالمجتمع وبالداخل والخارج، وفق رؤية منهجية دقيقة.

الفرع الثالث: حقيقة الحقوق في النظام الإسلامي:

المفترض أن تكون حقوق الإنسان في النظام الإسلامي تعبر عن حقوق الإنـسان وفق الفكر الإسلامي، وذلك لما ذكرناه من أن النظام الإسلامي هو ثمرة للفكر والـدين الإسلامي. غير أن الأمر في النظام الإسلامي قد يكون مختلفا عـن الأمـر في الـدين الإسلامي، بناء على تقابل النظري مع العملي، وتفاوت مستويات ذلك بحسب الظروف والأحوال التي يتنـزل فيها النظري ليكون أمرا عمليا وفعليا. ومعلوم أن الإنسان المسلم (فردا وجماعة ومؤسسة ودولة وأمة) يقارب بين فكره ودينه وبين واقعه وعملـه، فهـو مجتهد ومتحفز ومثابر من أجل أن يكون عمله وفق تعليم دينه وتوجيهه، ولكن المقاربة قد تختلف من شخص لشخص، ومن جماعة لجماعة، ومن حال لحال، وفقا لتغير الأحـوال والأزمنة والأمكنة، وبحسب مدارك العقول ومراتب العلوم. والإسلام ذاته يقـرر مبـدأ المقاربة في الفهم والتنـزيل، كما جاء في الحديث: «... **فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا**»[1].

وما دام الأمر كذلك؛ فإنه لا ينبغي أن تكون مقررات حقوق الإنسان في النظام الإسلامي هي نفس مقررات حقوق الإنسان في الدين الإسلامي، فالتنظير ليس كالتطبيق، ولا يعني كذلك مفارقة الفكر للعمل والتباين بينهما، أو ادعاء عدم صلاحية الفكر للواقع، وإنما الذي ينبغي تأكيده أن الفكر يؤسس للسلوك القويم والعمل الـصالح، مـع تقـدير التفاوت في مستويات ذلك ومراتبه، فالعاملون بالفكر يتفـاوتون في مراتـب أعمـالهم ودرجات صوابهم، بناء على مبدأ النسبية ومراعاة الاعتبارات والحيثيات والملابـسات في تقرير السلوك الأمثل للفكر السوي، أي أن تحقيق الأعمال بناء على الفكر، أمر نـسبي

---

(١) جزء من حديث رواه البخاري بشرح فتح الباري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، رقم الحديث ٣٩، ١/١١٧.

تتفاوت أقداره وأوضاعه بتفاوت أحوال الناس وظروف الواقع واختلاف الأنظار؛ وهو الأمر الذي يؤثر في النتائج والمحاصيل السلوكية المترتبة على الفكر.

وما يمكن أن نصل إليه أن الحقوق الإنسانية المقررة في النظام الإسلامي ينبغي أن تحكمها الرؤية الإسلامية والنظر الاجتهادي والمقاربة العملية التي تحصل بها أقدارها الحقوقية الإنسانية المتراوحة بين الأكمل والكامل أو ما يكون في معنى ذلك وحكمه، فالمجتمع الإنساني المحكوم بالإسلام ونظامه، ليس مجتمعا ملائكيا تكون فيه الحقوق خالصة من الشوائب والدواخل والملابسات. ولذلك لا ينبغي أن تكون القراءة لتاريخ النظام الإسلامي أو حاضره قراءة تمجيدية تبعد أي نقص بشري أو خلل اجتهادي، كما لا ينبغي أن تكون قراءة انتقاص واستخفاف.

كما أن تنوع الأنظمة الإسلامية وتوزعها على عدة أعصار وأمصار، له دلالته في طبيعة القراءة التقويمية لها ولأدائها في مجال حقوق الإنسان وكرامته. وفي عصرنا تتعدد التجارب والجهود المتبعة في أنظمة الإسلام المعاصرة، والحكم عليها يكون في ضوء هذا التنوع واعتباراته المختلفة، وفي ضوء السياقات والملابسات، فالأمر ليس على مستوى واحد، ومن يقول بذلك فهو إما مكابر أو مخاطر.

ومع كل هذا، فإن الأمر المدعو إليه بقوة وبشدة ضرورة استفراغ الوسع وبذل أقصى الجهد من أجل تحقيق المقاربات الأفضل في حماية الحقوق وتحقيق المصالح الإنسانية العامة والخاصة، وملازمة الاستبصار والاستذكار، وإدامة المراجعات الذاتية والنقدية، بكل جرأة في الحق وإرادة للخير وتصميم على مناشدة الكمال أو ما في حكمه، فيبلغ المرء بنيته ما لا يبلغه بعمله: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ (التوبة: ١٠٥).

المبحث الثالث

أزمة حقوق الإنسان: الأسباب والنتائج

مقدمة المبحث:

بينا في المبحث السابق حقيقة الأنظمة الشمولية والأنظمة الليبرالية، وما فعلته من جرائم عظمى تجاه شعوبها ورعاياها. وهو الأمر الذي أدى إلى أزمة شديدة وقاسية، استفحل ضررها وتعمق أثرها السلبي في شخصية الإنسان وكرامته وفي استقرار المجتمع وتنميته.

وفي هذا المبحث نبين خطورة هذه الأزمة، وأسبابها الخارجية والداخلية، ونتائجها المدمرة والمفزعة. ولكن الأمل في الله سبحانه، فهو الممتن بفضله وتأييده، وتفريج الكرب وتغيير الأحوال. وكل هذا يرد مفصلا في المطالب الثلاثة الآتية.

المطلب الأول: خطورة الأزمة واستفحال ضررها:

الأزمة التي تعيشها الحقوق الإنسانية في العصر الحالي من أشد الأزمات خطرا وأعظمها أثرا على الإنسان ومكانته ودوره. وذلك يعود إلى اتساع مساحاتها وتسارع أحداثها وسريانها في كافة القطاعات والمجالات، محليا وعالميا.

ويصدق في هذا السياق كلام أحد المحققين في فقه الأمة وفكرها وشهودها الشيخ عمر عبيد حسنه بقوله بأن معركة واحدة من معارك من يتباهون بحقوق الإنسان، يمكن أن توقع من الضحايا بظلم وعدوان ما لم يقع بعضه في تاريخ الإسلام الطويل وما وقع في تاريخ البشر كله، ومع ذلك يتهم الإسلام والمسلمون بالإرهاب، ويتباهى الآخرون بالمدنية والعدل وحقوق الإنسان[1].

---

(١) حقوق الإنسان، تقديم عمر عبيد حسنه، ص٣٦.

وربما تفيد إحصائية واحدة خلال العقد الأول من القرن الميلادي الحالي (القرن الواحد والعشرين)، على المستوى العالمي، حجم الأزمة وعمقها وشناعة أضرارها وعظم آثارها وتداعياتها وتعقد تشابكاتها وتداخلاتها المختلفة، وربما تنبؤ بمستقبل مظلم ودمار شامل يأتي على البشر والحجر، فلا يقي ولا يذر، وربما تحشر الإنسانية الضعيفة والمغلوبة في عالم الحيرة والاكتئاب والعذاب، دون أي مسوغ أو مبرر سوى الأحقاد الدفينة والأوهام الرذيلة والعنصريات الرخيصة والمفاهيم البئيسة. وخذ إليك مثال عالمنا الإسلامي وأمتنا السليبة المكلومة وما تعرضت له في هذه الفترة من إبادة لقوافل من الأنفس البريئة، وتدمير لاقتصاديات وتقنيات وبيئات كثيرة ومتسعة وجميلة، وتذويب لجزء معتبر من الهوية والذاكرة والمجد والعزة، وتعميق لجروح غائرة في عالم المعرفة والتنمية والفكر والحضارة والصناعة والزراعة والتجارة.

وأخطر ما في هذه الأزمة، وفضلا عن اتساعها وتسارعها وشدة تأثيرها، أنها تُمرر تحت مضلة الدفاع عن حقوق الإنسان[1] وكرامة الشعوب، وباسم مقاومة الإرهاب والتطرف والغلو، وبناء المستقبل الآمن وإرساء الديمقراطية والحرية وإشاعة ثقافة التسامح والتحاور والتعايش الأخوي والوئام المدني والسلم الأهلي.

وأعظم الخطر في هذه الأزمة أنها تُبنى على «المشروعية والشرعية»، وأنها تُسوَّغ بالقرارات الدولية والاتفاقيات الإقليمية والعالمية وحق الفيتو والضربات الاستباقية وصيانة الحرية، وكثيرا ما تُنمق هذه الترسانة الحقوقية بمبادئ العدالة والكرامة وبالقيم الأخلاقية والإنسانية، ولكن أي أخلاق وأي إنسانية وأي عدالة وأي كرامة؟. إن المشكل المزمن والداء السرطاني الخطير تدمير الحقوق باسم الحقوق. ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف:٣).

---

(١) حقوق الإنسان، تقديم عمر عبيد حسنه، ص٣٨.

وأشد خطر لها، كثرة مجالاتها واتساعها، فهي لا تقتصر على مجال دون آخر، وهي تجري على المسرح العالمي والإقليمي والمحلي، وتسري في مجال السياسة والمجتمع والأسرة، وفي قطاعات واسعة، كقطاع التربية والتعليم، والعمل والعمال والإنتاج والحرف، وربما تُلاحظ أكثر على المسرح العالمي والسياسي، وذلك لشدة المسوغات المؤدية إلى ذلك، ولقوة القرارات والسياسات والأدوات المملوكة لأصحاب القرار العالمي والسياسي، باعتبار احتكار القوى العالمية والسياسية لأغلب العنف وأكثر إمكانياته وأسلحته وآلياته العسكرية المتطورة والمدمرة والمرعبة.

المطلب الثاني: أسباب أزمة حقوق الإنسان:

ترتد هذه الأزمة إلى عدة أسباب خارجية وداخلية، ورغم ما فيها من تداخل وتشابك، إلا أنها تشترك في معنى واحد خطير ومدمر، وهو استفحال هذه الأزمة واتساعها وشمول خطرها وجسامة أثرها. وهو الأمر الذي يدعو بقوة إلى التصدي لها ومواجهة أسبابها وتداعياتها. ونورد فيما يلي مجمل هذه الأسباب:

الفرع الأول: الأسباب الخارجية: وأهمها:

- الاحتلال الأجنبي والهيمنة الخارجية والرغبة التوسعية الاستبدادية الطامعة في مدخرات الأمة الإسلامية والشعوب المستضعفة وخيراتها الطبيعية والبيئية والاقتصادية والبشرية والمعرفية والحضارية، فقد كان هذا الاحتلال وتوابعه أحد أبرز الأسباب التي أدت إلى تعميق أزمة حقوق الناس في الدول المحتلة وتأبيدها، وفرض السياسات والبرامج، ووضع الضمانات المختلفة، من أجل استمرار هذه الهيمنة وتحقيق عوائدها ومنع أي مواجهة لها.

- **منظومة القانون الدولي في بعض مؤسساتها وصورها وآلياتها، كـ«حق» الفيتو واستمرار سياسة الكيل بمكيالين**، وبعض أذرعه، وصيغ مجلس الأمن الذي ظل عقبة كأداء أمام أي تحول قانوني ومؤسسي عالمي يبعد الأزمة الحقوقية الخانقة والقاتلة

أو يقلل من وطئتها وبأسها على الأقل، فقد ظلت هذه المؤسسات والصيغ القانونية الدولية الجامدة عائقا قويا ومدافعا منيعا عن الهيمنة الغربية والرأسمالية والصهيوأمريكية، كما بقي حق «الفيتو» بمثابة المقصلة التي تقطع رقاب الشعوب وتغتال حقوق الأمم وليس الأفراد فقط[1]؛ الأمر الذي أدى إلى استدامة الأزمة الحقوقية داخل كثير من الدول والمجموعات، من أجل حماية هذه الهيمنة وحماية أصحابها ومصالحها ومكاسبها.

– **احتكار المعرفة المتقدمة والتكنولوجيا المتطورة** والتصرف فيها بحسب الأطماع والأهواء، والمساومة بها والمتاجرة الفاحشة فيها، وتسويق ما يُستغنى عنه أو ما لا يوثق به، وتصدير النماذج والعينات لإجراء التجارب والدراسات والإحصائيات، ثم تقرير ما يبقى في الداخل وما يُصدر إلى الخارج، وقد أدى هذا وغيره إلى تقوية الأزمة الإنسانية في مجالات مختلفة كالمجال الغذائي والدوائي والتعليمي والتربوي، بموجب حرمان الناس من حقوقهم المعرفية والتكنولوجية ومما يترتب على ذلك من نتائج ومحاصيل.

– **التأله البشري وادعاء التفوق العرقي والتميز العنصري**، وإقامة المشاريع السياسية والقانونية والأمور الواقعية والتوسعية بناء على كل ذلك، ومعلوم أن التأله البشري وتسلط الإنسان على أخيه الإنسان هو أصل الشر[2] والبلاء والداء في الدنيا، وهو **سبب كل فساد وتدمير وسفك للدماء وهتك للحرمات والحقوق والحريات.**

– **حوادث العنف المسلح، والتفجيرات الضخمة، وتنظيمات الإرهاب السياسي في عدة دول أوروبية وآسيوية، وعصابات المافيا** وترويج المخدرات[3]، والاتجار بالبشر ونقل الرقيق بكل ألوانه، وبيع الأعضاء الإنسانية والزواج المثلي وتشجيع الشذوذ الجنسي والأخلاقي وإقامة المواقع الإعلامية والفضائية والأرضية الخليعة والماجنة، كل هذا يؤدي إلى انتهاك الحقوق بحسب مجالاتها التي تعمل فيها والأغراض التي تسعى إليها.

---

(١) حقوق الإنسان، تقديم عمر عبيد حسنه، ص٣٨.

(٢) حقوق الإنسان، تقديم عمر عبيد حسنه، ص١٢.

(٣) العنف المعاصر في البلاد العربية والإسلامية، ناصر العمر، ص٧٩-٨٠.

الفرع الثاني: الأسباب الداخلية:

- **تحلل الأنظمة والسلطات من الحقوق الإنسانية (كليا أو جزئيا، في بعض الوقت أو أغلبه)** تحت شعارات الضرورة، والأمن العام، والنظام العام، والمصلحة العليا والآداب العامة[1] والحماية الوطنية وغير ذلك، فهذه الشعارات وإن كانت مضامينها قيمة ومعانيها راقية، إلا أنها في بعض أحوالها كانت طريقا إلى وقوع عدد من الانتهاكات والتجاوزات، فهي كلمات حق أريد بها الباطل..

- **الظروف الاستثنائية وأحكام الطوارئ**[2]؛ والتي جعلت المنطقة العربية والإسلامية تغص بالقوانين والتدابير الاستثنائية[3]، وسوغت لانتهاكات كثيرة لحقوق المواطنين والآمنين، وألحقت الأذى المادي والمعنوي بكثير منهم، دون سبب أو ذنب، وربما بجريرة الغير وفعله.

- **عدم استقلال السلطات الثلاث عن بعضها البعض (السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية)**، واندماجها كسلطة واحدة في شكل متعدد، وهو ما يكون له أثره البالغ في تعرض الحقوق للانتهاكات والتجاوزات، وفي استفحال الأزمة وتعمقها، وذلك لغياب الفصل الذي يضمن وجود المصداقية والشفافية والموضوعية، ويكفل العدالة والمساواة وتكافؤ الفرص في الاستحقاق والقضاء والحكم، ويضع معايير كل ذلك بانضباط واطراد وجلاء، وليس بالأهواء والنزوات والحسابات الشخصية والحزبية والطائفية والاجتماعية والقبلية. ومما يُلاحظ -أحيانا- في انعدام هذا الاستقلال تكامل أدوار كل من السلطات الثلاث في التواطؤ على عدم الفصل وفي الاستفادة من ذلك في صياغة المشروعات المقصودة والسياسات المطلوبة، سواء أكانت موصلة للحقوق أم مبعدة لها. فيتكامل هنا الدور التشريعي التقنيني بالدور القضائي والحكمي وبالدور التنفيذي

---

(١) انتهاك حقوق الإنسان الأساسية، أرحيم الكبيسي، ص٥٤٩-٥٥٠.

(٢) ينظر مطلب قوانين مكافحة الإرهاب والطوارئ.

(٣) انتهاك حقوق الإنسان الأساسية، أرحيم الكبيسي، ص٥٦٤.

العملي في رؤية واحدة وبمنهجية متحدة، ظاهرها الانفصال والاستقلال، وباطنها الدمج والتواطؤ على أمر خفي قد قدر. وربما أخطر ما تتعرض له العدالة والمساواة والحرية، أن لا تنفصل السلطة القضائية عن غيرها من السلطات، وأن تظل حبيسة لها وتابعة لها تأتمر بأمرها وتنتهي بنهيها، وهذا عين التداخل والازدواج وطريق الاعتساف والإسفاف.

- **عجز وقصور بعض الأجهزة الدستورية والقانونية، وبعض مؤسسات المجتمع المدني** والعمل الأهلي عن قيامها بدورها اللازم في حماية الحقوق والتعريف بها وإشاعة ثقافتها الشعبية والعامة، وربما تتعرض هذه المؤسسات إلى المضايقات والعراقيل والملاحقات بسبب نشاطها الأصلي، أو بسبب زيادة نشاطها وإشعاعها والتخوف من أثر ذلك وعاقبته.

والمفترض في هذه المؤسسات أن تنهض بأعبائها المهمة في إرساء الثقافة الحقوقية الجماهيرية، وفي حث الناس على حرصهم على حقوقهم وعدم السماح للغير بمسها وتجاوزها، ومعلوم أن حصول القناعة بالحقوق وكونها أصلا إنسانيا وفطرة بشرية ومستلزما من مستلزمات المدنية والحضارة، فحصول هذه القناعة يكون -بلا شك- خير كفيل وأفضل ضامن لاستدامة الفعل الحقوقي الجدي، وتعميقه وتفعيله وترتيب آثاره المتنوعة عليه.

- **قيام بعض التشكيلات السياسية والفكرية والقانونية والمهنية** على ادعاء الفكر الحر والسياسة الحكيمة والنضال من أجل الحريات وحق التنظم والتصويت والترشيح، وإيهامها بأنها في المعترك الذي ادعته وتوهمته، وهي في غير ذلك وعلى خلاف ذلك، وتجري عكس ما تدعو إليه وتحث عليه، بل إنها تمارس الانتهاك وتناصر أصحابه، وهي لن تكون سوى رقم زائد محسوب على المعارضة السياسية والمدنية، وتوهم بالتنوع والاختلاف والتنافس، ولكنها تفعل ذلك لغرض التمويه والمغالطة.

- تقصير لفيف كبير من النخبة داخل العالم العربي والإسلامي وتهاونهم في التصدي لقضية حقوق الإنسان بموضوعية وجرأة وأمانة، ومجاراتهم لما يقع ويُفعل، ومسايرتهم لبعض السياسات الخاطئة، وربما يبررونها ويعللونها من غير وجه حق. والمفترض في النخبة قول الحق، وإبداء النصح، وإنكار الظلم والبغي، واستعمال المتاح المعرفي والوظيفي والنفوذ الأدبي والعلمي واستثمار المواقع والصلاحية، من أجل ترسيخ قيم الحقوق الإنسانية، ومواجهة نقائصها ومشكلاتها، وإنارة طريقها وتسهيل مسالكها وبناء المكاسب المتراكمة المهمة في هذا الصدد.

وينبغي أن نسجل في هذا المقام غياب «الإنسان القدوة والمرجع» أو «الإنسان الرمز والكبير» والذي كان له حضوره في ثقافتنا العربية الإسلامية عبر العصور، ومن ذلك الإنسان الإمام والشيخ والإنسان المربي والمعلم والإنسان الكبير في العائلة والحارة والقبيلة والمدينة، فغياب هذا الإنسان هو غياب لدوره الذي كان له أثر ما في حماية الإنسان وحقوقه وقيمه. وربما يكون تغييبه وإقصاؤه أحد العمليات المتعمدة لأغراض مشبوهة تزيد الوضع سوءا والحقوق ضياعا والإنسان تهميشا.

- قيام بعض الوسائل الإعلامية والتعليمية بالتحريض والدعاية لخلاف حقوق الإنسان، كليا وجزئيا، فرديا وجماعيا، مدنيا وسياسيا واقتصاديا، فهذه الوسائل قد أسهمت في تعميق الأزمة وفي استفحالها، بموجب سياساتها وبرامجها التي تزيد أسباب العنف والتطرف مثلا، أو بسبب تحشية العقول بما لا يسمن ولا يغني من جوع ثقافي وحقوقي وأخلاقي، أو بسبب التطبيع مع الظلم والأذى والاعتداء، وصياغة الشخصية التافهة والمهمشة والمختلة في موازين تفكيرها وسلم قيمها ومنهج أدائها، فترى الاعتداء إنصافا وترى الحق باطلا، وتظن المنكر واجب الأمر، والمعروف واجب النهي، وهكذا تنقلب الموازين وتتبعثر الحقوق.

- **تهميش الإنسان العربي[1] والمسلم المسكين (مسكنة الحقـوق والحريـات)،** واحتقاره وإهانته وتصغيره، بدعوى عدم نضجه واستوائه، أو لأنه غير جدير بعدُ بالعمل الحقوقي والديمقراطي الكبير والثقيل، أو لأن الأسلم له قيادته وسوقه إلى «شاطئ السلامة ودار الأمان وأفنية الجنان ورحاب الهناء». وربما يكون الإنسان المسكين هذا (مـسكنة الحاجة الفكرية والفاقة الحقوقية والقانونية والافتقار إلى المكابدة والمجاهدة) أحد أسـباب الأزمة أو أبرز أسبابها ومداخلها، لعلل ذاتية وأمراض داخلية نفسية وعقليـة ومعرفيـة وإرادية، فخنوعه وتطبعه وميله للسكون والركون وعدم استشعاره بدوره ورسالته وبعده عن دينه وخلقه وفراقه لأخيه ودولته وأمته، وارتمائه في أحضان المتعة والفسحة والدعـة والسعة والبدعة والنـزوة والشهوة والشبهة والغفلة والدهشة والسكتة والسكرة والجفوة والحيرة، فهذه أوصاف بعض الناس من عالمنـا العربي والإسـلامي، وليس كل النـاس، وإلا كانت الأزمة عامة وماحقة، والعياذ بالله تعالى، ونسأل الله تعالى لهـؤلاء الإخـوة والأحبة ولغيرهم الهدى والتقى واليقظة والصحوة والرد الجميل والعمل الصالح الجليل. إنه ولي ذلك والقادر عليه.

- **الجهل والأمية، والفقر والعجز الغذائي والعلاجـي، والبطالـة، والتـزاحم السكاني** والتزايد الديمغرافي الفوضوي والتشابك المعمـاري العـشوائي، والمحـسوبية، والرشوة، والولاء للعشيرة والقبيلة والأسرة النواة والموسعة، على حساب الولاء للـوطن والدولة والأمة، فكل هذه الأسباب والظواهر أدت إلى زيادة الأزمة الحقوقيـة الأسـرية والاجتماعية، بزيادة الانتهاكات والتجاوزات المتمثلة في العنـف الأسـري والإجـرام الاجتماعي والركود الحياتي والتخلف المدني والحضاري وتناقص التنمية المادية والفكريـة والروحية وتآكل الروابط الإنسانية، وتضخم الأحقاد والتباغض والتحاسـد والتحامـل والتلاسن والتصادم وغير ذلك كثير. وكل ما مر ذكره من الأسباب والمظاهر إنما هو عمق

---

(١) لنتهاك حقوق الإنسان الأساسية، أرحيم الكبيسي، ص٥٤٩-٥٥٠.

الأزمة وعمق المشكل، إذ هو ببساطة قتل لحقوق هؤلاء وتفويت لمنافعهم الطبيعية الفطرية ولاستحقاقاتهم التنموية والمعرفية والحيـاتية، فكيف تقيـم الحق لمن حُرم المسكن الواسع لا الكهف المظلم، والبيئة الصافية لا كومة الفضلات والدخان، والجار القريب لا المتلاحم المتلاصق، هذا فضلا عن الغذاء اللازم والدواء المتعين واللباس الساتر.

- **وأدهى من كل ما ذكر أن هؤلاء** المساكين تكرس فيهم ثقافـة الاسـتهلاك والاستيراد، وتُنـزع من نفوسهم معاني القناعة والرضا والصبر، فيروحون يبحثون عـن الحاجيات والكماليات بكل طريق وبأي أسلوب، وهو ما يزيد الأزمـة سـوءا والـداء استفحالا واستعصاء.

المطلب الثالث: نتائج أزمة حقوق الإنسان:

النتائج تكون وفقا للأسباب والمقدمات، وكمـا قـال تعـالى: ﴿جَزَآءً وِفَاقًا﴾ (النبأ:٢٦)، فالجزاء من جنس العمل، والنتائج من جنس الأسباب، ومن تأمل في الأسباب وجال فيها، فسيحكم على النتائج بنفس ما يحكم به على النتائج والمحاصـيل. فالنتـائج حدث عنها ولا حرج، وأبرز نتيجة وأظهرها وأقطعها: تدهور الإنسان العربي والمـسلم والإفريقي...-إلا من رحم الله- فأحد هؤلاء متدهور في اقتصاده وغذائه ودوائه، والآخر متدهور في دينه وخلقه وفضائله، والآخر متدهور في نفسيته وإرادته وشخصيته... فقـد شمل التدهور هذا الإنسان في بعد ما أو عدة أبعاد متفاوتة ومختلفة. والحاصل أن الإنسان قد تدهور وتقهقر بموجب هذه الأسباب الخطيرة والدائمة، ففضل الله تعالى أنه قد جعل هذا الإنسان ثابتا أمام هذه الأسباب والتحديات، والفضل له عز وجل أنه أبقى في هـذا الإنسان الخليفة عنصر الإرادة والإدارة، وكتب عليه المكابدة والكدح والمجاهدة، والفضل له عز ثناؤه أنه يخرج من الظلام نورا ويخرج الحي من الميت، ويخرج النار مـن الـشجر الأخضر، فسبحانه الذي يخرج الشيء من ضده، وسبحانه الذي يجري أقداره بسننه، فكل

السنن عنده سواء وهو مجيب الدعاء ورافع البلاء. ولكن هذا لا يغفل فقه السنن ومغالبة القدر بالقدر، وحسن التوكل وتصميم العزم على التجاوز والتحدي والصمود.

ولكن لا ننسى تعداد هذه النتائج، لا على سبيل التيئيس والتلبيس، وإنما على سبيل التعبد بالمجاهدة والمكابدة، ومغالبة قدر بقدر، وتحول من سنة إلى سنة، فالنتائج معلومة ومعروفة، فقد آلت هذه الأسباب إلى تدهور الحالة الحقوقية الإنسانية وإلى زيادة أقدارها وأحجامها وتعاظم آثارها، كما أدت إلى تأخر الاقتصاد[1] وتراجع الحضارة وضعف التنمية والمعرفة واتساع حالات الجهل والأمية وزيادة أعداد المحرومين والفقراء وأعداد العاطلين وضعف الولاء والمناصرة والمقاومة[2]، وأدت إلى زيادة الأطماع الخارجية والمؤامرات العالمية وتدفق السلع وتفشي عقلية الاستهلاك والرشوة والاقتراض الربوي لسد الحاجة الاستهلاكية، ولتحقيق الكفاءة مع الآخر، أو التفوق عليه، والتورط بعد ذلك، وازدادت حالات الإجرام والقتل وارتفعت درجات الضغط والتوتر وتفشت أمراض اليأس والكآبة وظهر الانتحار والانتقام. وكل هذا حصل بفقدان التوازن والاعتدال في الحقوق والواجبات وفي كافة مجالات الحياة.

ولا ينبغي أن تنسينا هذه النتائج واجب اليقظة والانتباه لما تؤول إليه من مخاطر حالية وآنية، ومن مخاطر مقبلة قد تكون أشنع وأفزع مما هي عليه الآن، وذلك لكونها طريقا لتعطيل الحق العربي والإسلامي في التنمية والتزكية، بموجب تداعيات هذه النتائج وتأثيراتها في المستقبل. فالأمر خطير ويلزم الانتباه.

---

(١) أصبح الخبراء يتحدثون عن استيراد الوطن العربي لنصف حاجياته أو أكثر من الخارج. انتهاك حقوق الإنسان الأساسية، أرحيم الكبيسي، ص٥٨١.

(٢) انتهاك حقوق الإنسان الأساسية، أرحيم الكبيسي، ص٥٨١.

المبحث الرابع

العقد الاجتماعي والميثاق العالمي لحقوق الإنسان

(المفهوم والدور والفاعلية)

- مقدمة المبحث:

بينا في المبحث السابق أزمة حقوق الإنسان وأسبابها ونتائجها، وكيف أنها كانت نتيجة لطغيان الأنظمة الشمولية والليبرالية، وسياقا لمسار تاريخي طويل حكمته نظريات غير إنسانية ومفاهيم غير حقوقية، كنظرية الحق الإلهي والحق العنصري على وجه التخصيص. وكان من تفصيل ذلك: حكم الكنيسة وتحكمها في الشعوب والساسة والخاصة زمن العصور المظلمة ومواجهة الحرية والعلم والتنمية والكرامة الإنسانية، ويُضاف إلى ذلك ما عانته الإنسانية من ويلات الحروب والاحتلال والتعذيب والتنكيل؛ فقد أدى ذلك كله إلى ردود فعل شعبية ونخبوية آلت إلى وضع صياغات فكرية وحقوقية وقانونية جديدة تقوم على مواجهة حجم الاعتداءات المتكررة على الحقوق الإنسانية، وعلى وضع إطار جديد يرفع شعار الحرية والكرامة ويحث على استرجاع الإنسان لحقه المسلوب ومكانته المهدورة؛ وفق مضامين تلك الصياغات ومواقف أربابها. وكان من أبرز ذلك: العقد الاجتماعي والميثاق العالمي لحقوق الإنسان. وفي هذا المبحث نبين حقيقة كلٍ من ذلك العقد والميثاق، ودورهما في مجال حقوق الإنسان، والحكم عليهما في ضوء الشريعة الإسلامية ومقاصدها.

وهو ما يرد مفصلا في المطلبين الآتيين.

المطلب الأول: العقد الاجتماعي ودوره بين المواطن والسلطة:

الفرع الأول: مفهوم العقد الاجتماعي:

العقد الاجتماعي من الناحية التاريخية هو نقلة نوعية ورد فعل قوي عن نظرية الحق الإلهي والحق العنصري وعبودية العصر الإقطاعي التي شهدتها أوروبا بالخصوص، في عدة جهات وفترات، كما أنه تطور مفصلي وإجرائي للقانون الطبيعي[1]، مع الأخذ بعين الاعتبار آراء مذاهب العقد الاجتماعي إزاء العلاقة بالقانون الطبيعي وعناصر الاتفاق والاختلاف وأوجه الارتباط والتفرد بينهما. وهذا مجاله مدارس العقد الاجتماعي وأعلامه وآرائهم ومواقفهم المفصلة. وأساس فكرة العقد الاجتماعي وعلاقتها بالقانون الطبيعي، أن الإنسان كان يعيش أولا على الفطرة، يتمتع بحرية كاملة، فانتقل بعد ذلك إلى الحرية المقيدة في إطار الجماعة، وكان ذلك بموجب التنسيق بين مختلف الرغبات والحريات الحاصلة بسبب كثرة الناس واشتباك مصالحهم وزيادة بواعث الشر؛ فآل أمر الإنسان إلى الانضمام إلى غيره[2]. فكأن الحقوق الطبيعية قد انتقلت إلى الناس عن طريق العقد الاجتماعي، ولكن بعد تقييدها والحد منها في إطار التعاقد والاتفاق بين أطراف العقد (الملك، السلطة، المحكومون، المواطنون...)، وكذلك بعد ضبطها وإيراد تفاصيلها المحددة وفق تزايد السكان وتشابك المصالح وتداخل الرغبات وتعارضها، وهو الأمر الذي لا بد منه لإقامة نظام الحياة في إطار نظرية العقد الاجتماعي ومبادئه، وإلا تعرضت هذه الحياة إلى مخاطر التصادم والتقاتل وإلى حالة العسر والضيق والشدة، وربما إلى حالة التعطل الكامل أو الاستحالة التامة.

وهو من الناحية المعرفية والموضوعية، تقرير السيادة للشعب وليس لله، وبناء الإرادة المتحدة للجماعة، وإقامة الحرية والمساواة باعتبارهما العنصرين الأساسين اللذين

---

(١) يرى كتاب القرن الثامن عشر أن حقوق العقد الاجتماعي ترجع إلى مبادئ القانون الطبيعي. المدخل للعلوم القانونية، سليمان مرقس، ص٢٥٧.

(٢) المدخل للعلوم القانونية، سليمان مرقس ، ص٢٥٣، وما بعدها.

يقوم عليهما العقد الاجتماعي. وأهم مظاهر الحرية هي: الحرية الشخصية، وحرية الملك، وحرية المسكن، وحرية العمل، وحرية الفكر، وحرية الاجتماع والصحافة، وحرية التعليم، وحرية التدين. أما المساواة فتشمل المساواة أمام القانون والقضاء وفي وظائف الدولة وفي الحقوق السياسية[1].

أما من الناحية المنهجية والترتيبية فإن أطراف العقد الاجتماعي يتفقون على أن يحد كل واحد منهم من حريته بالقدر اللازم لقيام الجماعة، وبهذا يستعيض كل فرد عن حريته الفطرية المطلقة بحرية مدنية محدودة[2]. وفي موضوع الأطراف يلاحظ الاختلاف الشديد بين فلاسفة العقد الاجتماعي، فيرى جون لوك أن الملك طرف في العقد ومطالب بمراعاة شروطه وإلا عزل، أما توماس هوبز فيرى أن الملك ليس طرفا في العقد، وأن له التصرف المطلق، وأن على الجميع الخضوع لسلطته، فسلطته على ما فيها من العسف خير من الرجوع إلى الحالة الطبيعية. أما جان جاك روسو فيرى أن الملك ليس طرفا في العقد وإنما هو وكيل عنها، وللأمة عزله متى شاءت[3].

الفرع الثاني: دور العقد الاجتماعي بين المواطن والسلطة:

أقام فلاسفة العقد الاجتماعي نظريتهم على تحديد طبيعة العلاقة بين المواطن والسلطة، وهذه الطبيعة تستند إلى مبادئ الحرية والمساواة والديمقراطية، وفي ضوء الاتفاق على إقامة الإرادة الجماعية في شخص الملك أو كيان السلطة، مع وجوب الالتزام بمضمون هذا الاتفاق وبنوده، وإلا لجأ المواطنون إلى إنهاء حكم الملك وعمل السلطة. أضف إلى ذلك نتائج هذا الدور وغايات هذه العلاقة والاتفاق، وهو الأمر المتصل بالغايات الاقتصادية والاجتماعية والأمنية والبيئية التي هي من مشمولات عمل السلطة والمواطن،

---

(١) مبادئ القانون الدستور، السيد صبري، ص٢٤١.

(٢) نظرية القانون، عبد الفتاح عبد الباقي، ص٤١.

(٣) نظرية القانون، عبد الفتاح عبد الباقي، ص١٥-١١٦؛ والمدخل للعلوم القانونية، سليمان مرقس، ص٢٥٣ وما بعدها.

أو هي من مقتضيات الاتفاق والتعاقد. فضلا عن الغايات السياسية والدستورية والتشريعية والقضائية التي هي -كذلك- من مستلزمات التعاقد أو العقد الاجتماعي، والمهم في هذا الإطار أن الجهة الاجتماعية، هي الجهة التي تمثل السلطة أو هي مصدر السلطة والسيادة، وفق إجراءات وصيغ محددة. ولذلك سموا هذا العقد بالعقد الاجتماعي و لم يسموه بالعقد السياسي أو العقد القضائي أو العقد الحزبي، وذلك لتقرير مشروعية الشعب في إبرام هذا الاتفاق وتعيين الحاكم ومراقبته ومحاسبته وتقييده وعزله ومحاكمته.

وبناء على ذلك، ومن خلال البيانات الإجمالية لطبيعة العلاقة التعاقدية بين المواطنين والسلطة؛ يتبين تحديد دور العقد الاجتماعي بين المواطن والسلطة، وفق ما رسم له من مفهوم فلسفي وما اعتبر فيه من سياق تاريخي وظرف حضاري، مع ملاحظة خلاف ذلك في بعض المواضع النظرية والتفسيرية، ومع ملاحظة الواقع العملي لهذا الدور وتقويمه ومناقشة مدى موافقته أو مخالفته للمفهوم الفلسفي والنظري. وكذلك مع ملاحظة مناقشة هذا الدور من منظور إسلامي (تشريعا وحضارة وواقعا)، من أجل استكمال الرؤية العامة لموضوع البحث، والمتعلقة بدراسة حقوق الإنسان ومقاصد الشريعة، إذ يعتبر العقد الاجتماعي ودوره وأثره أحد أهم أبرز مفردات هذه الحقوق، ومن ثم فهي أحد أجلى مسائل بحث الحقوق من منظور الشريعة ومقاصدها.

ومراعاة الملاحظات الواردة على تحديد دور العقد لاجتماعي بين المواطن والسلطة؛ من الأهمية المعرفية والتاريخية بمكان، وهي من الموضوعات المتينة والعميقة (كما وكيفا وعلاقة واستقراء واستنتاجا...)، وقد لا تكفيها الصفحات والفقرات الموجزات، وما لا يُدرك كله لا يترك جله. وما يمكن أن نقوله -إجمالا مع التماس عذره-:

- أن العقد الاجتماعي في مفهومه الفلسفي[1]؛ قد كان نقلة نوعية (على مستوى واقعه التاريخي والحضاري) في مواجهة الحق الإلهي والعنصري والإقطاعي، وفي تأكيد

---

(١) فقد نشأت نظريته في القرن الثاني عشر، وتبلورت في القرن السابع عشر والثامن عشر في قول بعض المفكرين كالمفكر هوبز ولوك وروسو.

المشاركة الشعبية في تقرير المصير السياسي والاجتماعي والمدني، وفي ترسيخ مبدأ مراقبة السلطة ومحاسبتها وعزلها، وفي ترسيخ البعد الجماعي والتضامن الاجتماعي... مع ما نلاحظه في هذه النقطة من تفاوت نظري ومفهومي بتفاوت آراء فلاسفة العقد الاجتماعي ومواقفهم وتفسيراتهم لمضمونه وخلفيته وأثره وغير ذلك.

- أن العقد الاجتماعي في سياقه التاريخي وظرفه الحضاري قد كان دلالة على منتهى السوء وشدة البأس واليأس وغير ذلك مما آلت إليه أوضاع الناس وحقوقهم ومصالحهم. وهو الأمر الذي كتب للعقد الاجتماعي البقاء حينا من الدهر، وذلك لتوق المواطنين إلى التغيير وحاجتهم القاهرة إلى الانتقال إلى ما يُظن أنه أفضل وأحسن مما هم فيه من حكم باسم الإله والكنيسة والإقطاع. كما أنه كان دلالة على الرغبة الفطرية والنفسية والمجتمعية في الإصلاح ووضع حد للظلم والاستبداد والويلات والعذابات.

- أن العقد الاجتماعي في واقعه العملي قد كانت عليه مآخذ شتى وانتقادات عدة، وذلك من خلال المظاهر الفعلية والسلوكية التي لم تكن لتعكس حقيقة توجهه وغايته، ولم تكن لتعبر عن رغبة حقيقية في التشبث به والدفاع عنه، ويعود ذلك إلى أسباب كثيرة، منها على وجه الخصوص فقدانه للضبط والتحديد في بعض عناصر مفهومه، وفي آليات تحقيقه ومقومات استمراره ونجاحه، ومن ذلك: ضبابية مفهوم الحد من الحرية الفردية لصالح المجتمع، فما هو هذا الحد وما مقاديره ومن يضبطها؟ الفرد أو الجماعة؟ وكيف تُضبط؟ وإلى أي مدة يكون الضبط؟ وهل يزيد الضبط أو ينقص عبر الزمن؟ وماذا إذا تداخلت تفاصيل الحريات التي وقع حدها، بالنسبة إلى الفرد الواحد ذاته، وبالنسبة إلى المجموع وبالنسبة إلى الحاكم؟ ومن يعينه ويسانده؟ وهكذا تُطرح مئات الأسئلة والاستشكالات التي ترد على مفهوم الحد من الحرية أو التقليل منها، هذا فضلا عن الاختلاف في هذا المفهوم ذاته، وهل يقع الحد من الحرية أو التقليل منها؟ أم يقع التنازل عنها بالكلية لحرية الجماعة؟ فكيف يكون هذا وكيف يكون ذاك؟ وقس على ذلك سائر

عناصر المفهوم العام للعقد الاجتماعي، كعنصر أطراف العقد، والعلاقة بينها، ومجرياتها وتداخلاتها وتفرعاتها، ومستويات ذلك، والآليات والوسائل والشروط، تعيينا ومراقبة ومحاسبة وعزلا، وغير ذلك كثير، مما لم يحظ بالعناية المعرفية والمنهجية والتفصيلية الكافية واللازمة. ولا شك أن هذه العناصر في المفهوم قد آلت إلى أشكال من التحديد النظري والعملي من خلال مسيرة العقد الاجتماعي (في نشأته وتطوره وتصاعده وتراجعه، وتفاوت ذلك في مقاماته ومناسباته...)، ولكن ما طبيعة هذه التحديدات؟ وما مدى تجاوبها مع المفهوم الأصلي والمراد الأساسي؟ وما عرض لها من مخالفة وتقييد وإبطال واستثناء وتفريق؟ إن كل هذا جدير بالدراسة والمناقشة حتى نحكم بالحكم العدل على السير العملي والتطبيقي لهذا العقد في مساحاته الجغرافية والاجتماعية المختلفة.

- أن العقد الاجتماعي في منظور الإسلام (تشريعا وحضارة وواقعا)؛ يُحكم عليه بحسب مفهومه وتاريخه وأعماله ونتائجه وآثاره، وكل هذا من الأهمية الضرورية بمكان، ولكنه حسبنا أن نسوق المآخذ والمساوئ التي يأباها التشريع وترفضها تعاليمه وحضارته، وأبرز ذلك: إسناد الحكم للشعب بإطلاقه وانفلاته عن المرجعية الدينية والهدي الرباني، وبخلوه عن الاعتبار الأخلاقي المضبوط والمحدد، وبإطلاقه لكثير من المعاني والمدلولات التي يُحكم عليها بالقبول أو الرفض في ضوء تحديداتها ووسائلها ومقاصدها ومآلاتها، أضف إلى ذلك وضع حقوق الإنسان وكرامته التي لا تتحدد فقط باعتبار النظر إلى جهة إنسانية على حساب أخرى، ولا يُكتفى فيها بالتعميم والتعمية، لأن ذلك مظنة ضياعها أو اختلالها بسبب إطلاقها وتعارضها ومزاحمة غيرها لها. بل حقوق الإنسان في التشريع -وفضلا عن تقريرها نظريا وتأسيسيا وتقرير شمولها الإنساني والمجالي الإيجابي-، ففضلا عن كل ذلك، فإنها محددة في طور الموازنة والمقابلة والترجيح والاختيار عند التعارض والتضاد، فلا يطغى أحد عن أحد، ولا يبغي فريق على فريق. قال تعالى: ﴿وَوَضَعَ ٱلۡمِيزَانَ﴾ (الرحمن:٥) ، وقال: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ﴾ (القمر:٤٩).

المطلب الثاني: الميثاق العالمي لحقوق الإنسان وفاعليته:

نعرف باختصار هذا الميثاق، ونعلق عليه في ضوء الشريعة ومقاصدها، كما نعلق على دوره وفعاليته. وذلك وفقا للفروع التالية:

الفرع الأول: تعريف الميثاق العالمي لحقوق الإنسان:

هو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر ١٩٤٨م[١]، تتويجا لحضارة الغرب، ولجهود المفكرين والمصلحين فيه في العصر الحديث[٢]، واستخلاصا من نظرياته وفلسفاته وتجاربه، ورغبة في وضع حد لويلات الحروب والدمار التي عرفتها البشرية في الحرب العالمية الثانية وغيرها. ومحتواه يتكون من ديباجة[٣]، وثلاثين مادة، تتناول كلا من الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية[٤].

ولظهور الميثاق أسبابه وظروفه المختلفة، السياسية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية والبيئية، وقد توالى المؤرخون والباحثون على بيانها وشرحها وتحقيقها، والذي يعنينا بوجه أكبر وأدق: الظرف الفكري الذي يعبر عن الروح العامة للموقف من الدين المسيحي والأداء الكنسي الذي أخذ في الانسحاب تدريجيا من حياة الفرد والمجتمع، ولاسيما في الجوانب السياسية والاجتماعية والحياتية (فصل الدين عن الدولة)، أو الذي وقع سحبه بقوة من الحياة بموجب محاولات الماركسية والشيوعية التي انهارت فكرا وتطبيقا فيما بعد[٥]. وهو الأمر الذي أوصل إلى القناعة بضرورة استبعاد الدين عن مسرح الحياة وعن أنظمتها ومؤسساتها ومواثيقها، بما في ذلك ميثاق الأمم المتحدة الذي أشبع

---

(١) الإسلام وحقوق الإنسان، طبلية، ص٦٧٦.
(٢) الميثاق العالمي، التركي، ص٢.
(٣) انتهاك حقوق الإنسان الأساسية، أرحيم الكبيسي، ص٥٤١.
(٤) حقوق الإنسان، الظهار، ص٧٢ وما بعدها. والميثاق العالمي، التركي، ص١.
(٥) حقوق الإنسان، التركي، ص٢.

بالروح الزمنية والمدنية على حساب النزعة الكنسية والدينية. وهذا له اعتباره في صيرورة الحقوق الإنسانية في البيئات الإنسانية التي تتخذ من الأديان السماوية والدين الإسلامي مرجعا لها.

الفرع الثاني: الميثاق العالمي لحقوق الإنسان من منظور الشريعة الإسلامية:

جرت عادة كثير من الباحثين إجراء المقارنة بين الميثاق العالمي لحقوق الإنسان والشريعة الإسلامية، وذلك بإبداء مواضع الاتفاق والاختلاف في الموضوع والمحتوى[1]، وبملاحظة السبق والشمول والفاعلية، وبيان أوجه تأثر الميثاق بالشريعة، وتأثيره في الفقه المبني عليها أو في واقع المسلمين وحياقم.

وعلى الرغم من أهمية هذه المقارنة وفوائدها العلمية والعملية، إلا أنها لا تضاهي منهج الموازنة الشاملة بينهما، وذلك من حيث ملاحظة التداخلات والفروق والتباينات المعرفية والعقلية والتاريخية والحضارية لكل من الميثاق والشريعة. وهذا المنهج لا يكتفي بإيراد مواضع الاتفاق والاختلاف، أو مواطن التميز والتفرد، وإنما يغطي كافة عناصر الدراسة العلمية والتحليلية التي تأخذ بعين الاعتبار المحتوى والأسلوب والواقع والتاريخ والخلفية الحضارية والظروف المحيطة والإرادة الباطنية التي تدل عليها القرينة الظاهرة، وغير ذلك.

---

(١) **من بعض أوجه الاتفاق بين الميثاق والشريعة، ولكن بطريق مجمل وعام، وإلا فهناك تفصيل وتدقيق يبرز بعض التباين بينهما.** فمن هذه الأوجه: المساواة في الكرامة الإنسانية، وحق الإنسان في الحياة، وحق تكوين الأسرة، وحق المرأة في المساواة بالرجل في الكرامة والذمة المالية، وحق الحياة وحرمة الإجهاض، والحق في العمل والراحة والملكية والرعاية والتعليم والحرية والاجتماع والأمن، وحرية الفكر والاعتقاد مع شيء من التفصيل والتدقيق، وارد في مظانه من كلام أهل العلم والتحقيق والتحرير. ينظر على سبيل المثال: النظرة الإسلامية لميثاق حقوق الإنسان العالمي، حمد الغزي، ص٢-٣.

ومن بعض أوجه الاختلاف بينهما: معارضة بعض بنود الميثاق للشريعة الإسلامية، ومن ذلك: مسألة حرية الردة، ومسألة عقوبة القصاص والعقوبات الجسدية، والمساواة الكاملة بين الرجل والمرأة في مجال الميراث والشهادة والزواج، وولي المرأة عند الزواج، وزواج مسلمة من غير مسلم، ومسألة حرية الجسد والبغاء والزواج المثلي واللواط والسحاق، وحرية تأسيس جمعيات للعراة وللممارسين الشذوذ الجنسي، ومسألة ضمانات الحقوق. النظرة الإسلامية لميثاق حقوق الإنسان العالمي، حمد الغزي، ص٣-٥. وخطاب حقوق الإنسان، عبد السلام السعيدي، ص١١-١٢. وحقوق الإنسان، علي وافي، ص١٠٣.

وتفعيلا لهذا المنهج -بإيجازه واقتضابه- في هذه العجالة يؤدي بنا إلى القول بأن الميثاق والشريعة يُطرحان على المستويات التالية:

- **مستوى المصادر المعرفية والتشريعية لكل منهما**، فالشريعة مصدرها الوحي الإلهي الخاتم والعام والشامل، والميثاق مصدره الفلسفة الغربية المستخلصة بالتحديد من القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي والنظام الديمقراطي والحرية السلوكية والاقتصادية. ولا شك أن لهذا أثره الواضح في صياغة منظومة الحقوق الإنسانية وتفعيلها في الواقع.

- **مستوى الظروف التاريخية والخصائص الحضارية** التي تشكل أحد الأطر الهامة في صياغة الحقوق وتنـزيلها، ومعلوم أن الميثاق قد أصدرته الجمعية العامة تتويجا للفكر الغربي والحضارة الأوروبية، وثمرة للإحساس بمخاطر الحروب والفتن والنـزاعات التي عرفتها أوروبا وعرفها العالم أثناء الحرب العالمية الأولى والثانية بالخصوص.

- **مستوى الإطار المؤسسي المتمثل في الجمعية العامة** للأمم المتحدة، والتي شابتها عدة شوائب تتعلق بالخلفية الفكرية وموازين القوى واتساع الهوة بين أعضائها، وغير ذلك مما كان له أثره في ضعف فعالية الحقوق الإنسانية، أو في جريانها على وفق منطق القوة والغلبة لا منطق الحق والعدل.

- **مستوى الإطار الزمني والنفسي والمنهجي** الذي أحاط بأعمال الجمعية العامة، من حيث التسرع في صياغة الميثاق وعدم توسيع الاستشارة في تقريره واعتماده، وفي الرغبة في وضع ميثاق محدد وإبراز جهد إنساني ما، يقنع الناس والدول برغبة الأمم المتحدة في السلم والسلام واحترام الحقوق والحريات الإنسانية، ويسوغ لمشروعها ومشروعيتها، ويدرأ الإحساس العام بالإحباط واليأس والاكتئاب بسبب ما عانته البشرية من حروب ودمار وإفساد وتنكيل.

- **مستوى الاستشراف المستقبلي** والنظر إلى نتائج الوقائع الحاضرة، وذلك بغية استثمار الميثاق في تحقيق غاياته المستقبلية ومحصلاته النهائية، فقد بادر واضعو الميثاق إلى

تقريره وتفعيله، سدا للفراغ القانوني والحقوقي وقتئذ، وربما تفويتا لبدائل أخرى قد تجري بما لا يشتهون. وهو ما ولد فيهم ضرورة الإسراع بوضع الميثاق وإضفاء الطابع الأممي عليه، قصد استباق الأحداث وإجهاض أي مشروع بديل محتمل ومتوقع، أو منع أي فعل قد ينجم عن عدم قيام الميثاق واعتماده، ومنع ما يترتب عليه من استثمار سياسي وقانوني واقتصادي يكون في غير صالح أصحاب الميثاق وجهاته وأطرافه الظاهرة والخفية.

وبناء على هذه المستويات المذكورة؛ يتحدد الميثاق من منظور الشريعة، فلاختلاف مصادر كل منهما تأثير في طبيعته ومحتوياته وغاياته ومسالكه، وكذلك اختلاف الظروف التاريخية والخصائص الحضارية، والإطار المؤسسي والهيكلي العالمي، والإطار الزمني والنفسي والمنهجي، والبعد المستقبلي والاستراتيجي القادم. ولا ينبغي أن يُفهم أن تأثير هذه المستويات في وجود الاختلاف لا يقر الاتفاق أو التوافق بينهما، لا ينبغي أن يُفهم هذا بالمرة، فالاتفاق بين الميثاق والشريعة موجود في عدة أمور منها: بعض المواد والفصول، وبعض الكليات والتفاصيل، وبعض الأحوال النفسية والمنهجية، كالإحساس والرغبة في تقرير الحقوق والحريات وتقنين ذلك وتأسيسه على قواعد الإعلام والتبني الرسمي والدعم الجماعي. كما أن الاتفاق حاصل بين الدوافع الإنسانية والفطرية التي ترمي إلى تحقيق كرامة الإنسان ومنع القتل والتعذيب والإهانة، وإلى استتباب الأمن واستقرار الاجتماع الإنساني وازدهار الاقتصاد والإعمار. إن هذه الدوافع والحوافز من الأمور الاتفاقية بين الشريعة والميثاق، وإن كانت التفاصيل والأعمال والكيفيات تختلف وتتباين في بعض أحوالها ومقاماتها. فحق الحياة –مثلا– تشترك فيه الشريعة مع الميثاق، من حيث كونه مقصودا ومرادا، ومبنيا على الرغبة الذاتية والإرادة الباطنية والدافع الإنساني والفطري والجبلي، كما يكون هذا الاشتراك حاصلا في بعض التفاصيل، كاعتبار السبب الموجب للقتل، كالقتل بغير حق، أو ارتكاب الجريمة العامة كالحرابة والاعتداء على النظام

العام والإفساد في الأرض، وقد ينتفي الاشتراك في بعض هذه التفاصيل، كعـــدم اعتبـــار أسباب أخرى للقتل، كالزنى مع الإحصان، أو الردة والخيانة العظمى للدين والأمة، فهذه أسباب لم يعبأ بها الميثاق، و لم يقرّها أسبابا للقتل، لكن الشريعة أقرتها بأحكامها المعلومـــة وضوابطها المحددة.

الفرع الثالث: الميثاق العالمي لحقوق الإنسان من منظور مقاصد الشريعة الإسلامية:

تتحدد نظرة مقاصد الشريعة الإسلامية للميثاق العالمي لحقوق الإنسان من عـــدة مستويات مقاصدية محددة، وهذه المستويات هي:

مستوى جلب المصالح ودرء المفاسد، فتكون نظرة المقاصـــد للميثـــاق في هـــذا المستوى قائمة على حقيقة المصالح والمفاسد من حيث تحديد الشرع لها وضوابطه وأدواته في ذلك، وليس من حيث المعيار الفكري الغربي وفلـــسفة القـــانون الطبيعـــي والنظـــام الديمقراطي. ومعلوم أن لاختلاف طبيعة ومفهوم المصالح والمفاسد أثرا في تحديد محتـــوى الميثاق ومواده وبنوده، كليا أو جزئيا، ظاهرا وباطنا.

مستوى الكليات الخمس (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، فتكـــون نظرة المقاصد في هذا المستوى قائمة على حقيقة هذه الكليات وطرق ثبوتها. ومعلـــوم أن كثيرا من تفاصيل هذه الكليات مختلف عن الميثاق، ومن ذلك تحريم الربا وحدود الملكيـــة وتشريع الزكاة، فإنها وسائل لكلية حفظ المال في الشريعة الإسلامية، ولكنـــها لا تُعتـــبر وســـائل في الميثـــاق، إذ يمكن تحقيق الحـــق المالي بفعل الربا وإطـــلاق الملكية وعـــدم فعل الزكاة...

كما **أن طرق ثبوت الكليات الخمس** يختلف عن ثبوت الحقـــوق الإنـــسانية في الميثاق، ففي الكليات تثبت بطرق النص والإجماع والاستقراء، وفي الميثاق تثبت بالقانون الطبيعي السابق للقانون المدني والعوائد الاجتماعية وما يستهدي إليه العقل.

كما أن ترتيب هذه الكليات في الميثاق لا وجود له بهذا الشكل، فقد يتأخر الدين إلى ما بعد الحرية الشخصية والاقتصادية، وقد يُلغى تماما ويقرر بدله حق الجسد والمال والحرية المطلقة والمنفلتة. وهناك أوجه كثيرة في المخالفة.

مستوى وسائل المقاصد، فتكون نظرة المقاصد في هذا المستوى قائمة على حقيقة اعتبار المقاصد بوسائلها، وليس (الغاية تبرر الوسيلة)، كما هو منطوق الميثاق وروحه.

مستوى مقاصد المكلف، فتكون نظرة المقاصد في هذا المستوى قائمة على حقيقة مراعاة قصد المكلف ونيته، ولذلك نهي عن التحيل والتذرع والخيانة والغدر، وأنيطت الأحكام بملازمة الحق والعدل واستبعاد الأهواء والشهوات، ومعلوم ما في تطبيقات الميثاق من نزوع نحو كل هذه المخالفات.

الفرع الرابع: فاعلية الميثاق العالمي لحقوق الإنسان:

أهم ما يُتساءل عنه في هذا الميثاق: فاعليته وآثاره. وأهم جواب لهذا التساؤل أن هذا الميثاق غير فاعل بالكيفية المطلوبة اللازمة التي تتحقق بمقتضاها بنوده ومواده، وتُصان بموجبه كرامة الإنسان وحقوقه، بصرف النظر عن عرقه وجنسه ولونه ودينه ومنصبه.

وهذا الميثاق، وإن كانت له حسناته وأفعاله الحقوقية والإنسانية[1]، إلا أنه موسوم بقلة الفعالية أو بعدمها في بعض المجالات والأحوال، فهو منعوت بالعجز والفشل والقصور في تحقيق أهدافه وملازمة معايير ومراعاة الغايات الإنسانية العليا، وذلك بالنظر في الوقائع والشواهد والقرائن، وبالتأمل فيما تعرضت له كثير من الشعوب والفئات والدول من

---

(١) ويعتبر واضعوه أنه أضفى الطابع العالمي على الحقوق، وأنه رسم الهدف المثالي، وأنه قمة المدنية والعالم المتحضر... ينظر: حقوق الإنسان ، الظهّار، ص٨٠.

انتهاكات صارخة واعتداءات مروعة منذ إعلانه واعتماده، وخذ إليــك مثــل العــراق وأفغانستان، ومن قبل ذلك الشيشان والبلقان، ومن قبل ذلك وبعده فلسطين والقــدس والأقصــى والمرابطون في أكناف بيت المقــدس. وبــين هــذا وذاك أفــراد وأنــاس وجمعيــات وعرقيات وحيوانات وبيئات ومزروعات وهويات وشرعيات وأخلاقيــات، وحدث ولا حرج.

ويعود ذلك إلى أنه ميثاق غير ملزم وغير رادع، وأنه ذو مكيالين وميزانين في تطبيق بعض الدول والمنظمات له، وأنه قائم في كثير من وقائعه على الأهواء[1] والنــــزوات، وعلى التبرير للظلم أو فعل الظلم نفسه. كما أنه قائم على مبادئ فكرية وعقدية لا يكون لها كبير تأثير في نفوس شعوب ودول كثيرة لا تتبع تلك المبادئ. وهو بالنسبة إلى غــير الدول الكبرى لا تتجــاوز قيمتــه الورق الذي كتب عليه، أو الحبر الذي سطر بــه[2]. كما أنه قد خلا من معرفة كيفية معاملة الإنسان بعد ولادته، وليس كيفية ولادة الإنسان، كما أنه لم يورد وسائل حماية حقوق الإنسان عند الانتهاك وضماناتها الكافلة لها، وأنــه بمثــابة التوصية غــير الملزمــة للدول الأعضــاء[3]، وأنه لا يملك حق المحاسبة للشعوب أو الحكومات، وأن مصادره غامضة وبنوده مختــلف في تفسيرها وشرحها[4]، وغير ذلك مما يفقده فعاليته المؤثرة أو يقلل منها.

كما أن بقاءه على النحو الذي نشأ به وعدم مراجعته وتقويمه وإصلاحه بالكيفيــة الجوهرية والعميقة والموضوعية، بما يخدم المجموعة الدولية ويحقق حقوقها بكرامة وجدارة

---

(١) النظرة الإسلامية لميثاق حقوق الإنسان العالمي، حمد الغزي، ص٥.

(٢) منهج السلوك الإسلامي، موسى الأسود، ص١٦٠.

(٣) انتهاك حقوق الإنسان الأساسية، أرحيم الكبيسي، ص٥٤١-٥٤٢.

(٤) النظرة الإسلامية لميثاق حقوق الإنسان العالمي، حمد الغزي، ص٤-٧.

ومساواة كاملة؛ قد أدى إلى انطفاء فعاليته وعدم مواكبته للتطور العالمي المتنوع وليقظة الشعوب والدول المتحررة والمستقلة والناهضة، في الوقت الذي تتحرك فيه الدول الكبرى «لإصلاح الأوضاع القانونية والسياسية والحقوقية» في عدة دول عربية وإسلامية وعالمية، تحت مسوغات ضرورة الإصلاح ومواكبة التطور ومسايرة الديمقراطية والحرية والكرامة، وتجاوز الأزمة والمشكلة، فرغم هذا التحرك القوي والعنيف في بعض أحواله، إلا أنه لا يُقابل بأي تحرك آخر يهدف إلى إصلاح المنتظم الدولي بما في ذلك ميثاقه الذي تجاوز الستين من عمره.

وربما هذا يزيد القناعة باعتماد الكيل بمكيال شرقي ومكيال غربي، وبمكيال المنتظم الدولي ومكيال غير المنتظم العربي والإسلامي، فهنا تغيير وهناك تثبيت، يحلونه عاما ويحرمونه عاما آخر.

المبحث الخامس

دور منظمات حقوق الإنسان في الواقع السياسي

- مقدمة المبحث:

بينا في المبحث السابق انبثاق العقد الاجتماعي والميثاق العالمي لحقوق الإنسان؛ باعتبارهما حركة قد واجهت أوضاع انتهاك الحقوق الإنسانية تحت غطاء نظريات الحق الإلهي والعنصري، وسياسات الأنظمة الشمولية والليبرالية.

كما انبثقت عدة أطر تنظيمية ومؤسسية كانت تحمل شعارات القيم الحقوقية الإنسانية وتدعو إلى تجسيدها وتفعيلها في الواقع؛ وفقا للرؤى الفلسفية والفكرية التي يتبناها أصحابها وينتصرون لها.

وفي هذا المبحث نبين دور منظمات حقوق الإنسان في الواقع السياسي، من حيث طبيعة هذا الدور، ومن حيث الواقع الراهن لتلك المنظمات على الصعيد الوطني والإقليمي والدولي، ومن حيث دورها الحقيقي المحتشم الذي لم يستجب للطموحات والآمال المنشودة، ومن حيث رسم الدور الحقيقي المأمول منها.

وكل هذا يرد مفصلا في المطالب الأربعة الآتية.

المطلب الأول: طبيعة دور منظمات حقوق الإنسان:

تزايدت المنظمات المحلية والإقليمية والعالمية لحقوق الإنسان بتزايد أوضاع انتهاكات هذه الحقوق على صعيد الأفراد والفئات والشعوب والدول. وتزايدت أحجام أنشطتها الهادفة إلى حماية هذه الحقوق وتحسينها، ولاسيما في المجال السياسي الذي يشكل المجال الأكبر والأوسع في قضية حقوق الإنسان؛ لخطورته وحساسيته وتعلقه بالنظام العام ومجتمع السياسة وطبقة الحكم والنفوذ. كما أن نشاط هذه المنظمات ودورها قد تفاوتت أقداره وآلياته ومقارباته ونتائجه، ومرد ذلك إلى أمور كثيرة، منها:

- واقع هذه المنظمات، وطبيعتها وهيكلتها ونشاطها وأولوياتها وعلاقاتها ومشكلاتها ومنهج عملها، وهو ما يدعونا إلى توصيف إجمالي لهذه المنظمات، وآثار ذلك في قيامها بدورها ورسالتها، إذ يتحدد الدور في ضوء ذلك وغيره.

- طبيعة الواقع السياسي والاجتماعي والأسري والحضاري، الوطني والعالمي، الذي تعمل فيه المنظمات وتقوم بدورها المناط بها. ومعلوم ما لهذا الواقع من تنوع واختلاف وتباين في صلته بمنظمات الحقوق الإنسانية وبأثرها الإيجابي أو السلبي في قيامها بعملها ودورها ورسالتها.

وأقدر في هذا السياق أن المطلوب ليس هو رصد تفاصيل هذا الدور ومجمل إنجازاته وأحوالها وسماتها، فذلك أمر يتعذر غاية التعذر، لكثرة هذه التفاصيل واتساعها وسريانها في مجالات عدة وفي مساحات دول وشعوب كثيرة، ولشح بعض معلوماتها وخفاء بعض أمورها التي يتوقف عليها النظر الصحيح والحكم الموضوعي؛ فالمطلوب في هذا السياق -إذن- هو التقويم الإجمالي لهذه المنظمات في كليتها وعموم نشاطها ودورها وتقرير أثر كل هذا في الواقع السياسي بالخصوص.

ثم أقدر أن الفائدة التي ينبغي أن تترتب على التوصيف العام والتقويم الإجمالي، تتعلق برسم ما هو مأمول من هذه المنظمات في الحاضر والمستقبل، في ضوء الواقع والممكن والهدف المرسوم. وهذا كله نبينه فيما يلي:

المطلب الثاني: الواقع الراهن لمنظمات حقوق الإنسان:

الناظر في واقع منظمات حقوق الإنسان يمكنه أن يستخلص بعض السمات العامة والخاصة التي تدل على تفاوت هذه المنظمات في أدائها الحقوقي. ويمكن أن نبين هذه السمات في ضوء الواقع الراهن للمنظمات الوطنية، وللمنظمات الإقليمية والدولية. وهو ما نبينه في الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: الواقع الراهن للمنظمات الوطنية لحقوق الإنسان:

يتسم الواقع الراهن لهذه المنظمات بما يلي:

- أن منظمات حقوق الإنسان تتوزع على منظمات مستقلة عن الأنظمة الحاكمة ومنظمات تابعة لها، فالمنظمات المستقلة كثيرا ما تلاقي العوائق والعراقيل منذ نشأتها وقبل ذلك وبعده، وكثيرا ما تتعرض إلى الملاحقات والمضايقات، وفي بعض الأحوال تنشأ المنظمات «الضِرار» التي تهدف إلى سحب البساط من تحت رجلي المنظمات الأصيلة والشرعية، والتشويش والمزايدة عليها بتبني خطاب حقوقي رسمي يخدم مصالح السلطة أكثر من خدمته لمصالح المواطنين ومؤسسات المجتمع المدني.

- غالبية المنظمات تُستغرق أعمالها في الجري وراء أحداث الانتهاكات والتجاوزات وجرد ذلك وإحصائه واستثماره في الإعلام والقضاء والاتصال السياسي، وهو الأمر الذي يغيب عنها العمل البنائي للحقوق الإنسانية كثقافة أصيلة ومعرفة لازمة وعقلية مستقرة في المجتمع والدولة. وربما يُفنى عمر بعض هذه المنظمات في إجراءات الإذن القانوني والفسح الرسمي لقيامها والإعلان عن نفسها والبدء بعملها. وهو ما لا يكون له أي أثر في تقرير الحقوق فضلا عن حمايتها وتفعيلها.

- بعض المنظمات يُعمل من أجل صرفها عن القضايا الحقوقية الجوهرية والأساسية، ومن ذلك أن يُستجاب لبعض مطالبها الخِدمية والشكلية، ولاسيما في مجال الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، التي ليس لها كبير أثر في مجال تغيير الخارطة السياسية والتحولات الاجتماعية والخيارات الوطنية الكبرى.

- الافتقار إلى السند الجماهيري الكافي وقوة المجتمع المدني اللازمة، ولذلك تُصاب أعمال هذه المنظمات بالخيبة بسبب ذلك، ومرد هذا: غياب أو تغييب هذا السند الجماهيري، والمحافظة على عناصر الضعف فيه، كضعف الثقافة والفعالية الحقوقية، والحيلولة دون قيام اليقظة الشعبية المدنية والسياسية، ورسم خط أحمر أمام أي مساس بـ«مقدسات الدولة والنظام العام واستقرار المواطنين وراحتهم وأمنهم».

- حدوث الخلافات الداخلية، التي غالبا ما تعصف بالمنظمات الحقوقية نفسها، أو تقلل من شأنها ودورها. وكثيرا ما تسعى بعض الجهات الحكومية والنظامية إلى إذكاء الخلاف، وسياسة «فرق تسد»، وإشعال فتيل الأزمة لمصلحتها السياسية والتبرم من الالتزامات الحقوقية الملقاة على عاتقها والتخلص من المطالب السياسية والاجتماعية الجديدة.

- بعض المنظمات يُقدم لها طُعم الصيد و«الهدية الرشوة» و«العسل بالسم»، من أجل التشويه والتوريط والتحريف والتزييف، وكثيرا ما يُلجأ إلى هذه الذرائع إذا تعذرت غيرها، ولاسيما عندما تكون المنظمة قوية بالداخل التنظيمي الطوعي وبالخارج الشعبي والمدني، ومتسمة بالنزاهة والاستقلالية والشفافية والمكاسب النضالية...، ففي مثل هذه الحالات يُصار إلى إلقاء الشبهة والتهمة عسى أن يكون ذلك مجديا ومفيدا.

- انتفاء أو انطفاء الروح الإنسانية في بعض المنظمات الحقوقية، إذ لا تقيم عملها على الاعتبار الإنساني وكرامة البشر، وإنما تقيمه على الاعتبار الشخصي أو الحزبي والسياسي والفكري والمذهبي، وهو ما يُفقدها نزاهتها وصلاحيتها، وما يحوجها إلى منظمة حقوقية أخرى تدافع عن حق الأعضاء المهمشين وعن حق الناس الذين صُنفوا تصنيفا غير إنساني. والمفترض أن تتخلص هذه المنظمات من هذه الاعتبارات غير الإنسانية، وأن لا تكون أداة لانتهاك الحقوق، وأن لا تكون ممن قال فيهم تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف:٣). فحري بهذه المنظمات أن تعتبر بما آلت إليه

انتهاكات الدول والأنظمة من تكريس لخلاف معنى الإنسانية، وعليها إحداث المقاربة المشروعة التي تتقرر فيها إنسانية الإنسان بصرف النظر عن ديانته وخصوصيته.

– اختفاء الروح الحوارية والشورية في بعض منظمات الحقوق، وتقلص سنة التداول على قيادتها وتسييرها، وهو ما وجه إليها نفس الانتقادات التي تُوجه إلى الأنظمة الاستبدادية والانفرادية، وقد أوقعها في حرج معنوي وسياسي وعملي كبير، كما أفقدها مشروعية الفكرة والبرنامج. وربما عرضها هذا إلى التصدع والانقلاب والاستقالة واللامبالاة والفتور واختلال المسيرة وضياع المكاسب وتسلط الآخر عليها.

– افتقار بعض المنظمات إلى شروط الجودة والجدوى والكفاءة والحوكمة[1]، وركونها إلى المعهود النظري والعملي وملازمتها للأساليب التقليدية التي ينبغي مراجعتها وتجديدها بما يساير منتجات العصر وتغيرات الواقع، وبما يضمن لها دورا أكبر ومجالا أرحب وفائدة أعظم. ومنظمات حقوق الإنسان كمثيلاتها من المنظمات والمؤسسات الأخرى؛ تحتاج إلى ما أصبح يُصطلح عليه بحوكمة المؤسسة[2]، والذي يعني التجديد في الوسائل والتحيين في المواقف والتحقيق في الفكر والتعصير في المنتج وتجويده وتحسينه وربطه بعناصر التنمية والحضارة.

– إقامة أعضاء بعض المنظمات الحقوقية الوطنية في الخارج، وهو ما يجعل فرص تحقيق النتائج قليلة أو عديمة، بسبب الغياب عن مسرح المشكلات وقلة التأثير فيها. وكذلك بسبب اتهام السلطات المحلية لهؤلاء الأعضاء بالعمالة للأجنبي، أو كونهم يعيشون في الفنادق الراقية، وأنهم يتاجرون بقضية الحقوق والحريات، وهو الأمر الذي قد يضعف دورهم ويفشل مشروعهم.

---

(١) يُعد مصطلح الحوكمة مصطلحا جديدا مولدا يدل على حسن تسيير المؤسسة والتحكم في أعمالها وأسلوب ممارسة سلطات الإدارة الرشيدة فيها. وقد تعددت تعريفاته، ومنها: أن الحوكمة هي: (مجموع «قواعد اللعبة» التي تستخدم لإدارة الشركة من الداخل، ولقيام مجلس الإدارة بالإشراف عليها لحماية المصالح والحقوق المالية للمساهمين). البنك الأهلي المصري: أسلوب ممارسة سلطات الإدارة الرشيدة في الشركات، حوكمة الشركات، النشرة الاقتصادية، العدد الثاني، المجلد السادس والخمسون، ٢٠٠٣م.

(٢) كحوكمة مؤسسة الوقف والدعوة والقضاء والمصرفية المالية. وذلك بحسن تسييرها والتحكم في أعمالها وأسلوب ممارسة الإدارة فيها.

الفرع الثاني: الواقع الراهن للمنظمات الإقليمية والدولية لحقوق الإنسان:

يتسم الواقع الراهن لهذه المنظمات الإقليمية والدولية بما يلي:

- انبثاق بعض المنظمات الإقليمية والدولية عن المنتظم الدولي الذي تعبر روحه العامة عن التحيز الدولي والانتصار الإقليمي وانتفاء معاني المساواة بين كافة الدول والشعوب. كما أن تبعية هذه المنظمات لهذا المنتظم على الصعيد التنظيمي والمالي؛ يفقدها جانبا كبيرا من الموضوعية والمصداقية والشفافية والفعالية على مستوى نتائج حقوق بعض الشعوب وبعض الدول.

- خضوع بعض الأعمال الحقوقية لبعض المنظمات الإقليمية أو الدولية لبعض الموازنات الإقليمية والدولية ولبعض المصالح المحلية، الأمر الذي قد يكون له الأثر السيئ والخطير على مصالح بعض الفئات أو المنظمات أو الدول، وكثيرا ما يحصل هذا بالتواطؤ وغض الطرف عن الوقائع واعتماد التبرير والتوظيف والتعسف.

- غياب كثير من المنظمات الإقليمية والدولية عن مسرح المشكلات الحقوقية داخل بعض البلدان والأوطان، بسبب التباعد الجغرافي أو التعتيم الإعلامي أو تشويه الحقائق وتحريف الأمور، وبسبب عدم قدرة بعض هذه المنظمات على الوصول إلى أماكن الحدث ونقاط الأزمة، لعدم السماح لهم بالدخول، أو لفرض وجهة مكانية معينة أو وجهة تحليلية محددة، لا يكون لها أي أثر أو نتيجة على مجريات الأمور وحقائقه.

- فقدان كثير من المنظمات الإقليمية والدولية للضمانات الكافية والآليات الرادعة والإجراءات الملزمة لتقرير الحقوق والانتصار للمظلوم والمعتدى عليه، فليس لهذه المنظمات -وفي أحيان كثيرة- سوى المتابعة والإحصاء والإعلام والشجب والمطالبة والتوصية والاقتراح.

المطلب الثالث: الدور الحقوقي المحتشم لمنظمات حقوق الإنسان:

إنه على الرغم من المشكلات والسلبيات التي اتسمت بها منظمات حقوق الإنسان (محلياً وإقليمياً وعالمياً)، وعلى الرغم من تأثير ذلك في قيامها وعملها، فإنه يمكن القول: إن هذه المنظمات قد قامت بدور حقوقي ما، وبكيفية ما، وبحجم ما، في الواقع السياسي بصفة خاصة، وفي الواقع الاجتماعي والأسري والفردي بصفة عامة.

فقد كان لبعض هذه المنظمات (في الداخل والخارج) دورها في إرجاع بعض الحقوق إلى أصحابها، ومنعت بعض الاعتداءات والانتهاكات وآثارها ونتائجها، كما أعاقت بعض السلطات والسياسات عن فعل عدوانها أو زيادة اعتدائها، وأخضعت بعض المتجاوزين للحقوق إلى المحاكمة والمقاضاة، أو إلى المطاردة والملاحقة، وأسهمت مع ذلك في إشاعة حيز كبير من ثقافة الحقوق وحفزت في مواضع عدة على المطالبة بالحقوق، وأيقظت بعض المشاعر وحركت بعض الضمائر. ورسخت لدى البعض القناعة بأصلية الحقوق الإنسانية وجدارتها بالعناية العلمية والإعلامية، والاهتمام النظري والميداني، والتناول على صعد كثيرة في حياتنا الوطنية والعالمية المعاصرة. أضف إلى ذلك آثارها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، عن طريق بوابة العمل السياسي وأبعاده المطلة على الأسرة والمجتمع.

وهذا الدور -بالمعنى المذكور- وللمنظمات النزيهة والأمينة، مطلوب بحد ذاته، لأنه جزء من المطلوب، وتعذر الكل لا يمنع من تحصيل الجزء، بل إن الجزء مقدمة الكل، وما لا يُدرك كله لا يُترك جله. ولا واجب مع العجز. ومع ذلك فلا بد من التقدم للزيادة ولفعل الأكثر وعدم الاكتفاء بالحاصل والموجود. كما يتعين فعل ذلك وإقامته على سياسته الحكيمة ومنهجه القويم، وفي ضوء الواقع الراهن ومنتجاته وإمكانياته ومشكلاته، وبروح عالية وإرادة صادقة وإدارة حازمة وإنارة دائمة. ولا شك أن تجاوز السلبيات المذكورة من قبل من شروط النجاح والتألق والإضافة.

المطلب الرابع: الدور الحقوقي المأمول لمنظمات حقوق الإنسان:

إن أمام هذه المنظمات العمل الكثير (تنظيرا وتخطيطا وتنفيذا ومتابعة وتفعيلا وتطويرا ومراجعة ومراقبة...)، وتُناط بها مسؤوليات الإنسانية المعاصرة وواجب الإصلاح والإشهاد في الحاضر. وهي مدعوة مع ذلك إلى الاستبصار والاستهداء بالماضي والتراث، وبالاستناد إلى منظومة الأديان والأخلاق عبر العصور.

وبالنسبة إلى **المنظمات الحقوقية الإسلامية**، فإنها مدعوة إلى التأصيل والترشيد والتجديد والتزكية والتحسين، من أجل إضافة البعد الاستخلافي والرسالي إلى البعد النضالي الحقوقي والعمل المؤسسي المدني والسياسي. والكل مخاطبون بمراعاة المشترك الإنساني في مجال الكرامة والفطرة والتعارف والإعمار والسلم والرحمة. وهو الأمر الذي يمثل الأمل في احترام الإنسانية وصون كرامتها الجمعية والفردية، وفقا لبرامج ذلك وتفصيلاته وشروطه وآلياته. ونظن أن أهم معالم ذلك: تحصيل الرؤية المعرفية اللازمة، وإقامة العمل على أسسه المؤسسية والجماعية والتخصصية والعملية والإجرائية، والقيام بالمقاربات اللازمة والاتصالات الضرورية مع السلطات الحاكمة وهيئات المجتمع ومكوناته[1].

(١) وسوف يرد هذا مفصلا في المحور الخامس.

المبحث السادس

الرقابة العامة ونظام الحسبة في الإسلام

- مقدمة المبحث:

بينا في المبحث السابق ما يُصطلح عليه بـ«مأسسة حقوق الإنسان»، أي وضع مؤسساتها وأطرها وأجهزتها التي تنفذها وتفعلها بعد أن تنظر فيها من النواحي المعرفية والفلسفية والنظرية.

وفي الدائرة الإسلامية (معرفة وحضارة وتاريخا ومعاصرة)، يمكننا تحقيق هذه المأسسة وتقريرها بقوة وفاعلية ومشروعية نصية واجتهادية دقيقة وسديدة. وذلك بقصد تمثل النصوص والقواعد والمقاصد وتنـزيلها على أرض الواقع وفي حياة الناس. ومن أجل أن تظل الحقوق الإنسانية ثمرة نضيجة ونتاجا واقعيا يُنتفع به حقيقة ومعايشة، ظاهرا وباطنا، جسدا وروحا.

وأبرز معالم المأسسة أو «وضع المؤسسات للقيم والمبادئ والسياسة الشرعية وأداء التكليف الإسلامي»؛ معلم الحسبة المعبرة عن مبدأ الرقابة الشرعية العامة والولاية الإسلامية الفاعلة والإرشاد الديني الموجه والمرشد. تلك الحسبة التي شكلت مفهوما واسعا ونظاما قائما بذاته ودالا على مضمونه ومفضيا إلى آثاره على صعيد الحقوق وتنظيمها وتفعيلها وضمانها ورعايتها ومتابعتها، وغير ذلك.

وكل هذا نبينه في المطالب الأربعة الآتية.

المطلب الأول: مفهوم الرقابة العامة:

الرقابة العامة لمنظومة حقوق الإنسان (فكرا وتطبيقا وتنظيما وتفعيلا...) لا تقل أهمية عن هذه الحقوق نفسها؛ إذ هي بمثابة الآلية اللازمة والكافلة والضامنة لهذه الحقوق. وقد تزايد الاهتمام العالمي بموضوع الرقابة كأحد أبرز الوسائل والصيغ الفاعلة في سير مختلف العمليات والسياسات المتبعة في أي دولة أو مؤسسة. وتطور موضوع الرقابة ليصبح مفهوما واسعا في مضمونه ومفرداته ومشتملاته، وفي آلياته وإجرائياته ومتعلقاته. ومن هنا ظهرت تفرعات هذا الموضوع، على نحو الرقابة الذاتية والرقابة القانونية والرقابة الأمنية والرقابة التقنية والرقابة الاجتماعية، فضلا عن الرقابة الباطنية والدينية ورقابة الضمير والوازع والنفس اللوامة ورقابة الأخ لأخيه والمرء لزوجه. وهذا التفرع يختزل الأبعاد المعرفية والتربوية والتثقيفية للرقابة، ويفسح مجالها لكي لا يقتصر على جانب الترصد والتتبع والكشف والتصيد والضبط في حالات التلبس والاتهام والريبة، وإنما ليشمل الجانب الوقائي والتحفيزي، وليعطي أولوية التربية والتوعية الذاتية والحصانة الإيمانية والوعي الإرادي الطوعي الذي يشكل أفضل وسيلة في درء الفتن والمفاسد وجلب المنافع والمصالح.

ثم إن هذه الرقابة تتسم بالعموم من حيث اتساع دوائرها الإنسانية والمجتمعية، فليست موكولة لجهة دون أخرى، وإنما هي محل تعاون جماعي ومؤسسي تتحدد مساراته وأولوياته ومناهجه وفق ما هو مبرمج له ومعد له. وهو ما يُعرف برقابة الأسرة ورقابة المدرسة والمسجد والمجتمع، ورقابة الهيئات المدنية والاجتماعية والأهلية والقضائية والأمنية. ومرد هذا كله إلى ما يعرف برقابة الذات والآخر، ورقابة السماء والأرض، ولكن بتفصيل أملاه الاعتبار المعرفي والمنهجي المتطور والمعاصر.

وفي مجال حقوق الإنسان كانت الرقابة العامة تشمل هذا المجال، سواء بمراقبته بطريق مباشر ووضع ما يخصه من مؤسسات وهيئات وآليات وقوانين ومواثيق وأنشطة، أو بمراقبته بطريق غير مباشر من خلال مراقبة ما يتصل به من مؤسسات أخرى، كمؤسسات القانون والقضاء والمجتمع المدني والهيئات الضاغطة.

وتعد الحسبة شكلا من أشكال الرقابة العامة، وذلك بالنظر في مفهومها الواسع ونظامها المتطور وأثر ذلك في تحقيق نوع من أنواع الرقابة المهمة، أو في انطباق جزء كبير من مفهوم الرقابة العامة عليها، إذ هي تشكل أداء رقابيا متميزا يتجاوز الرصد والتصيد وتتبع العورات، ليشمل البعد الإصلاحي والبنائي العام والخاص، وليسهم في الإنتاج الحضاري الإسلامي في شتى نواحيه ومتطلباته.

المطلب الثاني: مفهوم نظام الحسبة في الإسلام:

نظام الحسبة من الناحية المعرفية والتاريخية والمنهجية تطور تنظيمي وتحول مؤسسي انطلق من المفهوم وأفاد من الممارسة وتعمق بدقة النظر وعمق الإدراك وحسن التنزيل وسلامة التطبيق وقوة المراجعة والتقويم والتطوير. وتناول العناصر المعرفية والمنهجية للحسبة من الأهمية بمكان، ولاسيما فيما يتعلق بحسن أدائها في العصر الحالي، وبما يكون لذلك أثره على مستوى مسيرة حقوق الإنسان، وما يمكن أن يتلبس بها من شبه ومزاعم ومآخذ إزاء هذه الحقوق.

الفرع الأول: الحسبة من التعريف المتداول إلى المفهوم الواسع:

تداول أهل العلم تعريف الحسبة في لغة العرب واصطلاح أهل العلم، فقالوا بأنها تُطلق على عدة معان[1]، منها: العد والحساب، كعد المسلم الأجر عند الله تعالى، والكفاية؛ فيقال احتسب بكذا: اكتفى به. ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ (آل عمران:١٧٣). والإنكار، فيقال: احتسب عليه: أي أنكر عليه. والتدبير، فيقال: فلان حسن الحسبة في الأمر: أي حسن التدبير له. ويقال عن المحتسب: إنه يقوم بتدبير إقامة الشرع على أحسن وجوهه. والاختبار، فيقال: المحتسب ينظر في تصرفات الناس الظاهرة ويحكم عليها، ويقدم على تغيير المنكر منها بعد التحري والنظر في العواقب.

فهذه المعاني وغيرها تقرر مبدأ الإصلاح والتوجيه، وفق قواعد ذلك وضوابطه. ومن ذلك: إرادة الإصلاح، ورجاء الثواب من الله تعالى وحسن التوكل عليه، وتقدير

---

(١) اقتبست هذه المعاني من إحياء وتطوير مؤسسة الحسبة، محمد عثمان شبير، ص١٢٨-١٣٠، ص١٦٣-١٦٤.

العواقب، وعدم إشعار الموعوظ بالدونية والهوان وعدم تيئيسه وتقريبه ما أمكن، ومراعاة السياسة الحكمية والمنهج القويم في الفهم والتطبيق والموازنة[1].

كما يمكن أن يتسع مفهوم الحسبة ليشمل ما هو أرحب نظرا وأكثر دلالة وأعمق أثرا؛ مما له اتصال بالحسبة وبمدركاتها وآدابها وقواعـدها الشرعيـة المرعية. فهـذا المفهوم لا يقتصر على نوع خاص من أنواع الإصلاح والتوجيه والإبطال والإنكار، وهو الأمـر بالمعروف في مفهومه الضيق والنهي عن المنكر في معناه المحدود. وإنما يشمل كل عمل صالح عرَّفه الشرع وكل عمل فاسد أنكره وأبطله. ولعل هذا المعنى تؤيده الأدلة[2] والمقاصـد وعمل الأولين والآخرين، وتؤكده تعريفات الحسبة كما اصطلح عليه أهل العلم وأصحاب الفن، وتؤكده دلالة الحسبة ذاتها وصيغها المرادفة لها، فالحسبة معنى إسـلامي اسـتقر في الأذهان في السلف والخلف على أنه عمل إصلاحي وخيري يسع كل أنواعه وصـنوفه. فعبارة الحسبة دالة على معانيها الشاملة لكل بر وخير ولكل إصلاح وتربية وإنتـاج معرفي وتربوي، وعبارة الأمـر بالمعروف والنهي عن المنـكر باعتبارها رديفة لها أو نوعا منها؛ دالة -كذلك- على مجالات كل معروف عرَّفه الشرع وعرفه الناس من غير نكير، وتعارفوه في معاشهم باطراده وانضباطه وسلامته من المعارض الشرعي والمقاصدي. كما أن هناك عبارات أخرى يستخدمها بعض أهل العلم للدلالة بـها على موضـوع الحسبة ووظيفتها، أو على مجال من مجالاتها ونوع من أنواعها، كعبارة الدعوة والإصـلاح والتذكير والإرشاد والنصح والردع والزجر. وهو يفيد المفهوم الواسع والدلالة الرائعة لها.

فهي: «تشمل كل ما يفعل، ويراد به وجه الله تعالى، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصدقة، والأذان، والإقامة، وأداء الشهادة، والجهاد في سبيل الله تعالى، وغير ذلك»[3].

كما يتناول المفهوم الواسع للحسبة مجموع القائمين بها؛ فلا يقتصر على فئة دون أخرى، وإنما يشمل كافة المسلمين المؤهلين لذلك، معرفيا ومنهجيا وواقعيا، فهو يـشمل

---

(١) إحياء وتطوير مؤسسة الحسبة، محمد عثمان شبير، ص١٣١.
(٢) من ذلك النصوص التي أمرت بالمعروف ونهت عن المنكر، والتي دعت إلى ابتغاء وجه الله تعالى في جميع الأعمال.
(٣) إحياء وتطوير مؤسسة الحسبة، محمد عثمان شبير، ص١٣٣.

المحتسبين الرسميين الذين تعينهم الدولة وفق متطلبات ذلك، ويشمل المحتسبين المتطوعين الذين يزاولونها بناء على صفتهم الإسلامية التي تُناط بها مهمة الحسبة باعتبارها تكليفا شرعيا موجها إلى المسلم، ومبنيا على معارفه وقواعده وآدابه، ومرادا به وجه الله تعالى والإسهام في النصح والإصلاح الذاتي والاجتماعي والدولي. ويجدر في هذا السياق تقرير الفروق[1] القائمة بين الأداء الرسمي والتطوعي للحسبة، ودور ذلك في تأصيل الفهم وتصحيح الأداء وتحقيق التقارب والتعاون وليس التنابز والتنازع. وقيام هذه الفروق لا يمنع المجتمع بكل أفراده وفئاته من حق الحسبة أو وجوبها، ومن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بناء على المعلوم بالضرورة في هذا الصدد، وأبرزه وأعلاه قوله تعالى واصفا أمة الإسلام: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، وأحدهما لا يبطل الآخر، فواجب الدولة تخصيص نظام للحسبة، لا يلغيه قيام المجتمع المدني بواجب الحسبة، وكذلك العكس.

الفرع الثاني: الحسبة من المفهوم الواسع إلى مفهوم المؤسسة والنظام:

تقرر أن مفهوم الحسبة يسع كل مجالات الإصلاح والتوجيه، ويعم كل المؤهلين من أهل المعرفة الشرعية وأهل الخير والاستقامة، ويشمل ميادين جديدة في الوسائل والوسائط المحققة لأداء الحسبة وتحقيق آثارها، ومنها وسائل الإعلام وهيئات الفكر ومراكز البحوث وأطر خاصة وعامة كثيرة.

كما تقرر أن هذه الحسبة يمكنها أن تتحول إلى مؤسسة بالمعنى الحديث للمؤسسة؛ كأن تُبنى على الأساس القانوني والفسح الإعلامي والدعم المالي والسند الجماهيري وعمل الخبراء وغير ذلك. كما يمكنها أن تتحول إلى مفهوم النظام العام بمعناه الفلسفي والحضاري والتنظيمي داخل سياسة الدولة وأطرها الدستورية والقانونية والإسهام به في الإصلاح العام والبناء المتكامل.

---

(١) ومن هذه الفروق إسناد صلاحية التعزير والعقوبة للرسميين وانعدامها للمتطوعين. إحياء وتطوير مؤسسة الحسبة، محمد عثمان شبير، ص١٤١.

وكلمة نظام الحسبة، ككلمة أي نظام آخر (كنظام التعليم، ونظام القضاء، ونظام الإفتاء...)، يُراد بها أمران أساسيان وكبيران:

الأمر الأول: وهو الحقيقة الدينية الإسلامية للحسبة، وهذا يشمل مفهومها وأدلتها وأصولها وفروعها ومقاصدها وقواعدها ووسائلها وضوابطها...

الأمر الثاني: وهو الحقيقة التنظيمية المؤسسية للحسبة، وهذا يشمل إدارتها وتنظيمها وصلاحياتها ومجالات تدخلها وحدودها وتقنياتها وصفاتها والقائمين عليها من حيث شروطهم وسلمهم الوظيفي وتدريبهم وتأهيلهم، ومن حيث صلتها بالمجالات الشرعية الأخرى، وغير ذلك.

فالأمران يتكاملان في إقامة الحسبة الإسلامية كما أرادها مشرعها، وكما ينبغي أن تفضي إليه من الإصلاح والتزكية وتحقيق الأمن والاستقرار والمحافظة على مصالح الناس العامة والخاصة.

إن أبرز عناصر اعتبار الحسبة نظاما في العصر الحديث، إدراجها ضمن الأعمال الوطنية والإقليمية والعالمية، وزيادة العناية بها، معرفيا ومنهجيا ومؤسسيا، كما سنبين ذلك في المحور السادس.

المطلب الثالث: نظام الحسبة ومقاصد الشريعة:

بين الحسبة ومقاصد الشريعة ارتباط وثيق، فالحسبة لها مقاصدها المقررة بتنصيص الشارع واستقراء المجتهدين، والمقاصد تجمعها الحسبة بمفهومها الواسع، فقد ذكر الشاطبي أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجمع المقاصد، وتحديدا الضروريات والحاجيات والتحسينيات، فيجمعها من جانب الوجود الأمر بالمعروف، ومن جانب العدم النهي عن المنكر.

- الحسبة عمل سني وشرعي تتعلق به أحكامه، وهذه الأحكام منوطة بمقاصدها، وطريق إلى مصالحها.

- الحسبة تُطبق فيها قواعد المقاصد، كقواعد جلب المصالح ودرء المفاسد، وقواعد تحقيق المصالح العامة الضروريات والحاجيات والتحسينيات، والمحافظة على الكليات

الخمس، ومراعاة المآلات وموازنة المقاصد بعضها مع بعض، فالمحتسبون يوازنـــون بـــين المصالح والمفاسد التي تترتب على القيام بالأعمال، ولا يقدمون عليها إلا بعد حساب دقيق للنتائج والمآلات[1].

– الحسبة يُطبق عليها مقصد المكلف ونيته؛ فالمكلف المحتسب يقيم عمله ابتغـــاء وجه الله تعالى، وإصلاحا للغير دون إحساس بالتفـــوق عليه تربويا ودينيا، ودون تشهير أو تجريح أو إهانة.

– **الغاية من الحسبة الشرعية تحقيق السلام العالمي**، الذي يستند إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وحماية مصالح الناس في الدنيا والآخرة، ودفع الفساد عنهم[2].

المطلب الرابع: الحسبة وحقوق الإنسان:

– لهذه المؤسسة دور كبير في حماية حقوق الإنسان، فتعـــد آلياتهـــا مـــن أكـــبر الضمانات لتلك الحقوق[3].

– ضمان حقوق الناس جميعا دون تفرقة: من خلال تقسيم الحقوق إلى حـــق الله تعالى، وهي التي ليست لقوم معينين، (حد قطع الطريق، وحد الـــسرقة، والتـــصرف في الأموال العامة، والوقف والوصايا التي ليست لمعين)[4] وحق للآدمي المعين، وهي الراجعة إلى حفظ النفس بالقصاص، والعقل، والمال بتشريع المعاملات وغير ذلك[5]. وحق مشترك بينهما، (كأمر الأولياء بنكاح الأيامى أكفائهن إذا اشتكين للمحتسب) وكل ذلك مربوط بفرعي الحسبة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[6].

---

(١) إحياء وتطوير مؤسسة الحسبة لحقوق الإنسان، محمد عثمان شبير، ص١٣٥.
(٢) إحياء وتطوير مؤسسة الحسبة لحقوق الإنسان، محمد عثمان شبير، ص١٤٩-١٥٠.
(٣) إحياء وتطوير مؤسسة الحسبة لحقوق الإنسان، محمد عثمان شبير، ص١٢٧.
(٤) إحياء وتطوير مؤسسة الحسبة لحقوق الإنسان، محمد عثمان شبير، ص١٥٣.
(٥) إحياء وتطوير مؤسسة الحسبة لحقوق الإنسان، محمد عثمان شبير، ص١٥٤.
(٦) إحياء وتطوير مؤسسة الحسبة لحقوق الإنسان، محمد عثمان شبير، ص١٥٤.

- استغراق الحسبة لكافة أنواع الحقوق التي جاءت في الإعلانات والدساتير والمواثيق المعاصرة، فهي تشمل الحريات الشخصية والفكرية والسياسية والحريات العامة والمساواة، وتزيد عليها بإقرار عبودية الإنسان لخالقه تعالى، وتحريره من العبودية للخلق. وهي ركيزة أساسية في تحقيق إنسانية الإنسان وكرامته، إذ بدونها تبقى حقوقه عرضة للانتهاك[١].

- شمول الحسبة للحقوق الفردية والجماعية، فقد أقرت حقوق الأفراد والجماعات والدول، مثل تقرير حق المصير والكيان السياسي للأمة[٢]. ومن قبيل الحقوق الفردية: حماية الحياة الخاصة للإنسان، بمنع التجسس عليه واقتحام داره والتنصت على مكالماته الهاتفية وفتح رسائله وتتبع أخباره[٣].

- عدم اقتصار الحسبة على الحقوق دون الواجبات، فالحسبة ذاتها حق وواجب، وتشمل الأمر بالحق المعروف الذي يقابله الواجب. وجاءت الحقوق والحريات في الإسلام مقيدة بالواجبات.

- اعتبار نظام الحسبة أحد أبرز المؤسسات المراقبة للدولة ولسلطاتها وهياكلها وأعمالها، وهو ما يعطيها دورا كبيرا في تحسين الأداء وضمان مطابقته للقوانين والأنظمة الأخرى، خشية الوقوع تحت طائلة المحاسبة والمساءلة، هذا فضلا عن الدور الوقائي الذي يمنع وقوع المخالفة من الأصل والبدء.

(١) إحياء وتطوير مؤسسة الحسبة لحقوق الإنسان، محمد عثمان شبير، ص١٥٩.
(٢) إحياء وتطوير مؤسسة الحسبة لحقوق الإنسان، محمد عثمان شبير، ص١٦١.
(٣) إحياء وتطوير مؤسسة الحسبة لحقوق الإنسان، محمد عثمان شبير، ص١٦٦.

الفصل الرابع

الإطار الاقتصادي والاجتماعي لحقوق الإنسان

- تمهيد موجز:

بعد أن تناولنا في الفصول الثلاثة السابقة الإطار المفهومي والإطار الشرعي والثقافي والإطار السياسي لحقوق الإنسان، نبين في هذا الفصل الإطار الاقتصادي والاجتماعي الذي يشمل خمسة مباحث، وهي:

- أهمية الأمن الغذائي في بناء حقوق الإنسان.
- حق المواطنة.
- الأمن الاجتماعي ودوره في بناء حقوق الإنسان.
- التمييز العنصري والسلم الأهلي.
- مؤسسات المجتمع المدني ودورها في بناء حقوق الإنسان.

وتفصيل هذه المباحث يكون على النحو التالي.

المبحث الأول
أهمية الأمن الغذائي في بناء حقوق الإنسان

- مقدمة المبحث:

يعد الأمن الغذائي من أهم المقومات الاقتصادية والاجتماعية، ومن أكبر الحقوق التي تتوقف عليها حياة الإنسان وكرامته وعمله. ولذلك نتناول في هذا المبحث حقيقة الأمن الغذائي وأهميته في بناء حقوق الإنسان من حيث ترابط حلقات الغذاء، بدءا بتوفيره وتحصيل أمنه وترتيب حقوقه، ومن حيث مبررات ارتباط الأمن الغذائي بحقوق الإنسان، ومن حيث موازنته بمقاصد الشريعة وتلك الحقوق.

وهو ما يرد مبينا في المطالب الثلاثة الآتية.

المطلب الأول: من الغذاء إلى الأمن الغذائي، ثم إلى حقوق الإنسان:

الأمن الغذائي هو أحد أهم المجالات الاقتصادية والحياتية التي لها أثرها البالغ في إقامة حقوق الإنسان وحمايتها. فالغذاء والإنسان أمران متلازمان، فالغذاء أساس لقيام الإنسان وتقرير سلامته وحرمته ودوره، والإنسان جهة استهداف الغذاء، وجهة كشفه وصنعه وتحصيله واستهلاكه؛ بناء على قانون التكريم والتسخير الإلهيين الذي أمد الله تعالى به الإنسان وأناطه به وجوده ورسالته.

ويُعد مصطلح الأمن الغذائي تطورا كبيرا لمصطلح الغذاء من جهة أولى، وتعبيرا عن تطورات اقتصادية وعلمية وحضارية كثيرة، تداخلت فيها معطيات عدة ومصالح شتى.

فالأمن الغذائي أصبح يُطلق على وضع الغذاء في العالم وضرورة تأمينــه وتــوفيره وتكثيره وتجويده، من أجل سد المتطلبات الأساسية لسكان العالم ومواجهة شبح المجاعات أو نقض الأغذية أو رداءتــها في عدة دول ومجتمعات، ولاسيما في البلاد النامية والفقيرة أو الأكثر فقها وفاقة... وتتعاظم الحاجة إلى إرساء هذا الأمن الغذائي إذا أخــذنا بعــين الاعتبار شح وقلة مصادر الغذاء، من حيث ندرة المياه الجوفية والــسطحية، والتقلبــات المناخيــة والبيئيــة، وتقــلص الأنشطة الاقتصــادية والزراعية التقليدية وتزايد أعــداد البشر واتساع أفقهم الفكري ووعيهم بالغذاء الصحي والمتكامــل، وتعــاظم الرغبــة الاستهــلاكية وقــلة التصدير، وغياب الخبراء عن أداء دورهم في الابتكــار والتطــوير وضعف الأنظمــة الإدارية والاقتصــادية والتنمــوية وتفشي ظـــاهرة المحــسوبية والرشوة والاحتكار والإثراء الفاحش وغير ذلك مما كان سببا في إضعاف التنمية وتقليل الغذاء وأمنه واكتماله وتكاثره.

كما أصبح هذا المصطلح يُطلق على وضع الغذاء من جهة اتصاله بمقولة حقــوق الإنسان وكرامته وحريته؛ فقد ابتليت عدة شعوب ومجتمعات بانتهاك كرامتها وضــياع حقوقها بسبب وضع الغذاء، في انعدامه أو ندرته أو ضعفه. ومعلوم ما تمر به بعض دول إفريقيا من فوات لحياة أنفس كثيرة ولكثير من أطرافها، ومن تفــش لأمراض مستعصية لا يعلم إلا الله عز وجل أعداد أصحابها وأحوالهم وسوء معاشهم وجحيم دنياهم. ومعلوم -كذلك- ما تمر به دول ومجتمعات من انتكاسة الحقوق وذهاب ماء الوجــه وفقــدان الكرامة وضياع القرار السيادي والصلاحية الوطنية، وكل ذلك بفقــدان قــرار الغــذاء والابتلاء بداء التبعية الاقتصادية و«الولاء» السياسي والأجنبي.

المطلب الثاني: مبررات ارتباط الأمن الغذائي بحقوق الإنسان:

لارتباط الأمن الغذائي بحقوق الإنسان مبررات أصلية أساسية تفرضها إنسانية الإنسان وأصلية الغذاء فيه، ومبررات واقعية وحالية تمليها المرحلة الراهنة ودوافعها الغذائية والإنسانية والحقوقية والأخلاقية. ويمكن أن نجمل هذه المبررات فيما يلي:

- أن الغذاء أساس لا بد منه في وجود الإنسان وحياته وكرامته، وشرط ضروري لقيامه بنشاطه الإنساني ودوره في وظيفة الاستخلاف والتكليف والشهود الإنساني والإسهام الحضاري. فهذا المبرر مبدئي وأصلي، وهو معلوم من الأديان والفلسفات والحضارات بالضرورة والنظر، ومقرر دستوري وحقوقي تكفله كافة الشرائع والقوانين والأعراف والعوائد، وحاجة تتوارد على سدها وتحقيقها الأفراد والمجموعات بمقتضى ما جبلوا عليه من إرادة العون والمساعدة والإيثار والإفادة.

- الشواهد الواقعية التي كان غياب الغذاء فيها أو قلته بوابة لانتهاك حقوق الناس أو تقليلها وإضعافها؛ ومثال ذلك: موت الأعداد الضخمة بسبب المجاعات والأمراض والأوبئة وفقدان المناعة والسلامة الجسدية؛ والسبب الرئيس في هذا فقدان الغذاء (طعاما وشرابا) أو ندرته وعدم كفايته. والأمر لم يقف عند الموت الذي قد يكون الحل الأمثل لوضع حد لمعاناة هؤلاء البؤساء المقهورين بسلطان إخوانهم من الإنس عليهم، وإنما تجاوز ذلك ليطيل أمد المعاناة وليذيق أصحابها آلامها ومرارتها بسبب ما يتعرضون له من بتر للأعضاء وتشوه للأبدان ووهن للعظام وسقوط للأشعار والأسنان وتآكل لمدارك العقول ومواهب الأنفس وملكات الإرادة، وما يتذوقونه من فقدان أهليهم وفلذات أكبادهم وأحبتهم وتساقطهم واحدا بعد واحد، وفئة بعد فئة، وقبيلة إثر قبيلة؛ إلى المآل الذي ينتهي فيه جيل كامل أو لقب تام أو سلالة بعينها.

- التجارب الاقتصادية والغذائية الواقعة في مجال الهندسة الوراثية بوجه عـــام، وفي مجال الاستنساخ والتعديل الجيني الحيواني والنباتي؛ فقد قرر فيها العلماء المتخصـــصون أن عددا من هذه التجارب سيدمر الإنســـان وحقـــوقه، كحق الحياة والســـلامة والصحة، أو سيفوت عليه بعض الحقوق الأساسية كحق سلامة المحيط وحق الانتفـــاع بالأنعـــام والنباتات كما هي مخلوقة بطرقها المعتادة، وليس بطرق التنسيل والاستنـــساخ والتكـــثير الوراثي. وفي هذا المضمار يُنظر إلى أن هذه التجارب لا تقتصر على تفويت حقوق الأفراد والمجموعات القليلة من الناس، وإنما تفوت حقوق دول بأسرها، كحقها في التنمية الوطنية العادية أو حقها في امتلاك تقنيات الهندسة الوراثية والتصرف فيهـــا وفـــق إمكانياتهـــا وخصوصيتها وهويتها، أو حقها في الامتنـــاع عن إلزامـــها بقبول التقنيات والنتائج التي لا تقتنع بها أو لا تستطيع تحملها ماديا أو سياسيا أو شعبيا أو أخلاقيا. ومعلوم أن كـــثيرا من التجارب الوراثية في هذا المجال قد تلبست بخلفيات فكرية وانتهاكات حقوقية تمثلت بالأساس في فرض الهيمنة الاقتصادية ومزاولة التمييز العنـــصري علـــى بعـــض الـــدول والشركات والمصانع، والتذرع بهذه التجارب لطمس الحريـــات الـــسياسية والفكريـــة والقانونية والأخلاقية المناهضة لهذه التجارب والمقاومة لأشكال الاحتكـــار البيولـــوجي والتسلط الاقتصادي والداعية إلى استقلال القرار الغذائي ووطنيته وكرامته بما يقرر حقوق الدول والشعوب والأجيال فيما يناسبها وترضى به وتطمئن إليه.

- الأعمال والسياسات الواقعة في مجال البيئة والمحيط، والتي كان عدد منها مهددا لحق كل إنسان في البيئة السليمة من التلوث، وفي المسكن اللائق والحديقة العامة والخاصة والساحات الفسيحة والمنتزهات والشبكات الاتصالية والمرورية المريحة والمخففة، كما كان عدد منها مهددا لحق المؤسسات والجمعيات البيئية في إبداء رأيهـــا وتـــصويب نقـــدها للتجاوزات البيئية الخطيرة، وأثرها في انتهاك حقوق الناس وحرياتهم. والأمر لم يقتـــصر على تلك المؤسسات والجمعيات وإنما شمل عددا من دول العالم ومنظماته؛ فقد حرموا من

حقهم المشروع في الإسهام في المنظومة البيئية العالمية، على مستوى التقنين والتنفيذ ووضع السياسات والبدائل ومواجهة المشكلات والمعوقات؛ وهو ما أدى إلى رؤية بيئية عالمية أحادية الجانب طغى فيها رأي الغرب الصناعي وسياسة القطب الواحد المهيمن وتوجه العولمة الأجنبية الحديثة؛ وهو ما أدى إلى استضعاف كثير من البيئات العربية والإسلامية والنامية، وإلى إلحاق الأذى بها وبأهلها ومدخراتها ومظهرها وجمالها، فأقيمت أحياء الصفيح والتهمت مساحات خضراء بأكملها، وتزاحمت الأبنية وارتفعت وتطاولت، وتلوثت البحار والأجواء، وتكدست النفايات والمزابل، وتصاعد الدخان ليأخذ معه النقاء والصفاء، وعمت البلوى وزادت الشكوى بما آلت إليه حالة البيئة في عالمنا وأرضنا، ولاسيما في البلاد النامية والدول الفقيرة والمجتمعات الضعيفة.

– التباين الشديد والاختلاف الفاضح بين مستويات عيش البؤساء والفقراء وبين إخوانهم الأغنياء والأثرياء؛ ثم إن هذا التباين تزداد هوته وتتعاظم مستوياته، فبعض هؤلاء الأغنياء يموتون بسبب التخمة والترف، وينالون التحسيني والكمالي في أرقى صوره وذروته، وبعض هؤلاء يتساوون معهم في الموت ولكنها بسبب المخمصة والمجاعة والفاقة، ولا يأملون في أدنى الضروري فضلا عن أعلاه وفضلا عن ما يليه من حاجي وتحسيني.

– تطور المفهوم المعرفي والسياسي والتشريعي للغذاء في الأنظمة والمؤسسات المعاصرة؛ فقد أصبحت تستوعبه الدراسات والبحوث العلمية والجامعية، وتحتضنه القطاعات والوزارات والمنظمات المحلية والإقليمية والدولية، وتوضع له السياسات والميزانيات والتشريعات؛ وهو ما أدى إلى تعميق أطروحاته وتوسيع مجالاته وتعظيم آثاره، وإلى ربطه بمقولات فكرية وسياسية وإنسانية كثيرة، منها مقولة حقوق الإنسان، الأمر الذي أمدها بدفع قوي وثراء وتوسع في المعرفة العلمية والتنمية الشاملة، وفي فن المنهج والترتيب والتنسيق والموازنة والترجيح.

- تطور المفهوم الحقوقي في العصر الحالي، والذي أصبح يستوعب الأمن الغذائي كأحد المطالب الحقوقية الملحة، لاسيما على مستوى دراسته وتفصيله ومنهج تناوله وتطبيقه وتنزيله في الواقع. فقد أصبح الغذاء حقا إنسانيا أساسيا ومطلبا يتعين على الدول والمنظمات تأمينه وتوفيره وضمانه. بل أصبح مدلول هذا الغذاء يسع مجالات كثيرة ودقيقة لم يكن ملتفتا إليها في السابق على صعيد التصريح والإفراد بالذكر على الأقل. ومن هذه المجالات مجال الغذاء المتوازن الذي لا يُقتصر فيه على سد الرمق وتعبئة المعدة و«مشّ الحال»، وإنما الغذاء الذي تتكامل عناصره الغذائية في سد حاجات الجسم المختلفة وفي تحقيق العدالة بين سائر الأعضاء في الاستفادة بعناصر هذا الغذاء، كما أنه الغذاء الذي تتحقق به السلامة النفسية والعقلية والجسدية؛ وهو ما يتطلب مراعاة الشروط الصحية والطبية، ومراعاة بعض الأحوال الإنسانية الخاصة بموجب حاجة أصحابها إلى كل ذلك، كحاجة الشيخ المسن أو الطفل الرضيع أو المرأة الحامل أو المبتلى ببدانة فاحشة أو نحافة مخيفة إلى ما يناسبه من غذاء يساعده في مواجهة المشكلة التي يعانيها والوضعية التي يعيشها.

بل إن الغذاء تطور أبعد من ذلك؛ فقد أصبح بعض أهل العلم والخبرة يتحدثون عن الغذاء التجميلي والتحسيني، وعن الغذاء الذي ينمي مواهب الذكاء ومدارك العطاء، وعن الغذاء الذي يكون وصفات طبية لمعالجة الحالات النفسية والاكتئابية وحالات الوسوسة القهرية وانفصام الشخصية. وبناء على تطور هذا المفهوم الحقوقي؛ فقد تزايدت الدعوات إلى أن يكون الغذاء مسايرا لمقولة الحقوق الإنسانية، وإلى أن تُحترم حقوق البشر من جهة الغذاء المتوازن والمتكامل والمناسب، أو من جهة «الغذاء الحقوقي الإنساني»، كل حسب حاله وحاجته وإمكانياته.

المطلب الثالث: الأمن الغذائي بين مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان:

الأمن الغذائي طريق إلى تحقيق مقاصد الشريعة أو هو مقصود شرعي بحد ذاته، أي أن الشارع قد أراد تأمين الغذاء لعباده، كأحد مقصوداته المرادة له من الخلق والتكليف؛ فقد خلق الله تعالى الناس ووضع الأرض لهم وجعلها مستقرا لهم إلى حين ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ۝٢٤﴾ (الأعراف:٢٤)، وسخر لهم ما في السماوات وما في الأرض وأراد لهم استعمارها واستثمارها والاستفادة منها وتحقيق مراده ومقصوده في حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأعراضهم وأموالهم.

كما أن الأمن الغذائي هو طريق إلى تحقيق الحقوق الإنسانية أو هو حق إنساني بحد ذاته، أو هو بتفصيلاته وأنواعه وآثاره بعض حقوق الناس أو عدد منها؛ مما يجب للإنسان ويستحقه. أي أن الأمن الغذائي بمفهومه الواسع والدقيق حق للأفراد والشعوب والدول، بل هو حق للإنسانية قاطبة، وفق ما هو مباح ومتاح، وفي ضوء مبادئ العدالة والمساواة والتعاون، وبناء على قاعدة تكريم الإنسان وتكليفه وتسخير ما في الكون له، واعتبار الأرض كلها للناس جميعا، ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ (الرحمن:١٠)، وأنها كافية لهم جميعا، ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ كِفَاتًا ۝٢٥ أَحْيَآءً وَأَمْوَٰتًا ۝٢٦﴾ (المرسلات:٢٥-٢٦)، وباعتبار أن هؤلاء الناس عيال الله تعالى وحقهم عليه أن يرزقهم ويطعمهم ويسقيهم ﴿۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود:٦).

إن الأمن الغذائي تتجاذبه مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان، وتتوارد عليه حقيقتهما ومفرداتهما، فهو مطروح ضمن الدراسة المقاصدية والدراسة الحقوقية؛ بل إنه من المفاصل الأساسية التي ترد عليها جدلية المقاصد والحقوق، لما فيه من التداخل والتشابك والتقاطع والتشابه. وكل هذا يتحدد باعتباره وحيثيته، وبمستوى ما يقوم به

أهل العلم والفكر من تحقيق وتدقيق وتوثيق وترتيب وتنسيق، دراسيا وتطبيقيا. ويمكن القول في هذا الصدد:

بأن الأمن الغذائي متضمن لمقولة المصالح؛ مصالح الأفراد والجماعات والدول في حق الغذاء وأمنه واستدامته، وحقهم في امتلاك مصادره وترتيب آثاره الصحية والاجتماعية والتعليمية والأمنية.

كما أنه متضمن لمقولة الضروريات والحاجيات والتحسينيات؛ فمنه ما يقع في مرتبة الضروريات، وهو الحد الغذائي الأدنى الذي تتوقف عليه حياة الأفراد والدول، ومنه ما يقع في مرتبة الحاجيات التي يكون إهمالها موقعا لهؤلاء في الحرج الغذائي الشديد وفي الحرج الحياتي العام بموجب ذلك. ومنه ما يقع في مرتبة التحسينيات التي يكون الأخذ بها دالا على الغذاء المتكامل والمتوازن، أو الأمن الغذائي التي تتكامل فيه المراتب الثلاث، وتُقام فيه الحياة على أحسن وجه وأتمها.

كما أن الأمن الغذائي يسري في الكليات الخمس؛ بالنظر إلى أثره في حفظها وحمايتها؛ فهو طريق إلى أن يحفظ الإنسان دينه وعبادته، فله من مقومات البدن وإرادة النفس ومن الاستغناء عن معاناة البحث عن الغذاء وهم التفكير فيه؛ ما يكون له عونا على دينه وطاعته والالتزام بمنهج ربه، وهو كذلك طريق إلى أن يحفظ الإنسان نفسه وبدنه وعقله؛ بموجب تغذيته وإطعامه وتنميته، وكذلك طريق إلى حفظ النسل والأولاد وحفظ المال والثروة. وكل ذلك يتأتى بهذا الأمن الغذائي الذي يكون طريقا لحفظ هذه الكليات، وترتيب آثارها عليها.

ويكون الأمن الغذائي من قبيل الوسائل المفضية إلى مقاصدها؛ ولذلك يتعين اختيار أفضله وأكثره وأيسره بغية تحقيق مصالح الناس وإقامة حقهم في الغذاء. ويدعونا هذا الأمر إلى اختيار السبل الاقتصادية المتطورة التي تفضي إلى تكثير المنتوج الغذائي وتحسينه وتجويده، أخذا بعين الاعتبار السياسة العامة والأولويات المتبعة في هذا الصدد. وميدان

الوسائل الغذائية رحب وفسيح، ويقبل التطور والتفاعل مع المستجدات الاقتصادية والأوضاع السياسية والدولية، ما يجعله قادرا على إرساء خيارات غذائية مهمة تساير الظروف وتتجاوز الصعوبات المناخية والندرة في الموارد وقلة المياه، وهذه الخيارات مهمة جدا بالنسبة إلى حل المشكلات الغذائية أو كثير منها، أو التقليل من وطئتها ومن مضاعفاتها وسلبياتها.

والأمن الغذائي تنطبق عليه قاعدة الحال والمآل، وهي القاعدة الشرعية المقاصدية المعروفة، فيُنظر في حاله وفي ما يؤول وينتهي إليه من حيث استجابته للحاجات العامة والخاصة، ومن حيث احترامه للحقوق والحريات، ومن حيث قيامه بدوره في التنمية الشاملة والبناء الاقتصادي والاجتماعي والسياسي العام. ويمكن أن يُحكم على أحواله ومقدماته بالنظر في مآلاته ونتائجه، وهذا يشكل مجالا واسعا لإجراء النظر الشرعي والمقاصدي والحقوقي وتحديد السياسات الغذائية المناسبة والبدائل الاقتصادية الممكنة.

كما أن الأمن الغذائي تتوارد عليه قواعد القاصد -بوجه عام- تأصيلا وتقريرا وترجيحا، وقواعد الموازنات بوجه خاص، وذلك بالنظر في الوضع الغذائي بكل عناصره وملابساته، وتحديد المقاربة البديلة الممكنة والواقعية والصادقة والتي يمكنها أن تسهم في الحل وتجاوز الأزمة، وكل هذا يقع في ضوء مراعاة حق الأفراد والناس في غذائهم وحقهم في كسبه وتحصيله بكرامة وعزة وحقهم في اقتسامه وتوزيعه بعدالة وأخلاقية وتراض.

وكما ذكرت في بداية هذا المطلب، فإن الأمن الغذائي حق لأي إنسان وفي أي مكان وزمان، فهو حق منوط بإنسانيته وآدميته، وليس مرتبطا بجنسه أو عرقه أو لونه أو علمه أو ماله، فهو يدور مع الإنسان وجودا وعدما، فبوجوده يكون الإنسان موجودا وحيا وفاعلا ومبدعا، وبانعدامه أو ضعفه أو هشاشته يكون الإنسان ميتا وهالكا حقيقة

أو حكما. كما أن هذا الحق الغذائي قد كفلته شريعة الإسلام ودعت إليه نصوصها وتضمنته مقاصدها، فقوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ﴾ (عبس:٢٤)، إشارة لطيفة وإطلالة دقيقة لقضية الطعام المنوط بالإنسان، فالإنسان هو المدعو إلى النظر في طعامه، وإلى التأمل فيه وفي مقدماته ونتائجه، وفي ملابساته وحيثياته، وفي اختياراته وبدائله، فهو نظر متنوع ليس مقصورا على أن يقع البصر على الطعام ذاته، فهذا بديهي ومعلوم وكل متناول للطعام إنما يقع بصره عليه حتى لا يخطأ اللقمة ولا يُشغل بغيرها، وإنما المراد بالنظر هنا، وفضلا عن وقوع البصر على الطعام والتأمل فيه: توفيره وتأمينه وتكثيره وتجويده، عن طريق البحث العلمي والتجارب المخبرية والدراسات الاقتصادية والبيولوجية والجيولوجية، والسياسة الحكومية والإعلامية والتوجه العالمي مع مراعاة البعد الإنساني أو الحق الإنساني الكامل الملاحظ في كل ذلك؛ لأن الطعام رديف الإنسان وصديقه ومرافقه إلى وفاته؛ ولذلك دعي إلى النظر فيه. كما أن من لطائف الحديث الشريف: «**مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ مُعَافًى فِي جَسَدِهِ، آمِنًا فِي سِرْبِهِ، عِنْدَهُ قُوتُ يَوْمِهِ، فَكَأَنَّمَا حِيزَتْ لَهُ الدُّنْيَا**»[1]؛ ربط الأمن بالقوت، فكأن المبيت الآمن في السرب والأسرة والجماعة قرين القوت اليومي والعافية في البدن التي يكون القوت أحد أسبابها.

وينبغي أن نشير في هذا الصدد إلى أن حق الإنسان في غذائه حق متعدد ومتنوع، يشمل حقوقا فرعية كثيرة، كحقه في الغذاء الضروري اللازم، وحقه في الغذاء الحاجي والتحسيني، وحقه الغذائي المناسب لسنه وحاله، وعند فاقته وفقدانه عمله، وحقه هو وحق عياله وأهله؛ فهذا الحق قائم ومكفول مادام صاحبه قائما وحيا، فلا يخضع للتلاعب والمزايدة والمتاجرة.

---

(١) أخرجه ابن ماجة في سننه بشرح السندي، وبحاشية البوصيري، كتاب الزهد، باب القناعة، ٤/٤٤٢-٤٤٣. وأخرجه ابن حبان في صحيحه بترتيب الفارسي، كتاب الرقائق، باب الفقر والزهد والقناعة، ص١٦٦. وأخرجه الترمذي، في سننه، كتاب الزهد، باب ٣٤، موسوعة الكتب الستة وشروحها، ج٤/ص ٥٧٤، حديث رقم ٢٣٤٦.

ثم إن الأمن الغذائي لا يكتفي بتحقيق حق الإنسان في غذائه بالمعنى المادي الـــذي يُسد به الجوع، وتقوى به العضلات وتنهض به الجوارح، وإنما يرنو إلى تحقيق أهـــداف وحقوق أخرى تتصل بالإنماء والإنتاج والإبداع؛ بناء على تحصيله وتناوله، فالإنسان إذا غذي قام ونشط وعمل واجتهد، والشعوب -كذلك- إذا أمنت غذائها؛ نهضت وأنتجت واستقلت وطردت التبعية وآثارها الاحتلالية والتسلطية، فالأمن الغذائي كفيل ببناء حـــق الفرد والجماعة والدولة، وكفيل بتفعيل الحريات الشخصية والعامة، وجدير بتقرير مصير الشعوب واستقلالها ونـــهوضها، وحقيق بترسيخ الأمن والـــتمكين في مجـــال الغـــذاء والقوت، وفي مجـــال الحيـــاة العامـــة. ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ﴾ (النور:٥٥)، ﴿ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ﴾ (قريش:٤).

المبحث الثاني
حق المواطنة
مواطنة غير المسلمين في المجتمع المسلم
ومواطنة المسلمين في المجتمع غير الإسلامي

- مقدمة المبحث:

تعد المواطنة حقا إنسانيا ثابتا منوطا بإنسانية الإنسان وكرامته، وبالنظام الدستوري والقانوني والاجتماعي الذي يُعامل المواطنون فيه على أساسه وتوجيهه، وليس على أساس التفاضل العرقي أو الجنسي أو الديني أو القبلي والعشائري. وفي هذا المبحث نبين المواطنة من حيث مدلولها، وصلتها بحق الإنسانية، ومضمونها الحقوقي، وبعدها المقاصدي، وكونها حقا للأقليات، وحقا لغير المسلم في المجتمع الإسلامي، وحقا للمسلم في المجتمع غير الإسلامي، ومن حيث مستلزماتها. وكل هذا يرد مفصلا في المطالب الثمانية الآتية.

المطلب الأول: مدلول المواطنة:

كلمة المواطنة من الكلمات العربية الاشتقاقية. وهي من عبارة (الوطن)، وعلى صيغة مفاعلة. فهي المشاركة والمفاعلة في الوطن، أي مشاركة أهله وأبنائه والتفاعل معهم حياتيا واجتماعيا وإنسانيا واقتصاديا وغير ذلك.

والمواطنة تعبير أوروبي حديث ظهر بعد الثورة الفرنسية، وانتقل إلى بلادنا، وأصبحت فرمان التنظيمات، وفرمان الإصلاحات، ثم القانون الأساسي الذي هو أول دستور. ولما جاءت هذه المفاهيم الجديدة أصبح غير المسلمين في وضع قانوني يساوي المسلمين[1].

(١) مناقشة أوغلي لفهمي هويدي، ص٢٩٨.

فجذر الكلمة مركوز في لغة العرب واستعمالهم، وهو حـــاو لمعناه المتصل بالحقيقة أو الصفة الوطنية؛ أي أن الإنسان (المواطن) يكسب هذه الصفة بسبب وجوده على أرض وطنه، ويكسب حقوقه وواجباته بموجب مقتضيات هذه الصفة ومستلزماتها. ومن هنـــا يتحدث الناس عن الوطنية أو المواطن أو المواطنة. وربما كان لعبارة المواطنة الدلالة علـــى تفعيل الوطنية أو تحريك المواطن كي يتفاعل مع وطنه وأبنائه، وكي لا يجمد على ذاتـــه وينعزل عن إخوانه. فكأن المواطنة هي المفاعلة والمشاركة والمواكبة والمسايرة والمعاصـــرة الواقعة في الدائرة الوطنية؛ بما يعنيه ذلك من التواصل والتجاور والتجاوز والإسهام في أمن هذه الوطن وتحضره وعمرانه واستقرار نظامه وقيام أخلاقه.

وكلمة المواطنة -ورغم قدمها- إلا أنها برزت بقوة في العصر الحالي، وأصـــبحت تُداول في محافل الفكر والعلم، وفي مجالس السياسة والقـــانون والتـــشريع، وفي مراكـــز البحوث وندوات الحوار بين الثقافات والحضارات والأديان؛ وربما كان السبب الرئيس في ذلك: مضمونها الحقوقي الإنساني، أو دلالتها الواضحة والمحددة علـــى رابطـــة قانونيـــة وإنسانية تتفرع عنها جملة الحقوق والواجبات المنوطة بذمم الناس الذين قبلوا هذه الرابطة والتعاقد والاتفاق على مضمونها وآلياتها. وهي بهذا تكون قد تجاوزت معنى رابطة الجنسية أو رابطة الإقامة الدائمة أو أي رابطة أخرى قد لا ترقى إلى درجة المواطنة من حيث قوتها الدستورية والقانونية، ووضوحها وانضباطها واطرادها، ودلالتـــها الحقوقيـــة القطعيـــة، وطابعها الإلزامي والفعلي، وضماناتها واستحقاقاتها.

المطلب الثاني: حق المواطنة وحق الإنسانية:

يثير هذان الإطلاقان جدلا معروفا عن الفروق بين المواطنة والإنسانية، وأثر ذلك في الاستحقاق والاستئثار، وبعض أهل الفكر يقرر أن التعبير بالإنسانية أدق وأوضح؛ فهـــو تقرير للصفة الإنسانية التي يشترك فيها جميع البشر، أما التعبير بالمواطنة فقد يـــضيق مـــن الدائرة البشرية المستحقة لحقوقها، وذلك لارتباط المواطنة بالوطن وبامتيازاتـــه القانونيـــة

والمدنية والجغرافية... أضف إلى ذلك أن الاستنكاف عن التعبير بالإنسانية واستبدالها بالمواطنة أو الوطنية قد يؤدي إلى تقرير معاني القطرية والتجزئة والمحلية بدل مفهوم الأمة الواحدة والإنسانية الواحدة، وربما يساير هذا التعبير أهواء المحتلين والغاصبين الذين يتوقون إلى تفريق الجماعة وتقسيم المقسم وتجزئة المجزأ. كما أن معهود الشرع في التخاطب كان جاريا على إطلاق لفظ الإنسان الصالح والإنسان المكلف، وليس المواطن الصالح أو المواطن المكلف. وغير ذلك من الشواهد والدلائل على لزوم التفريق بين الإنسانية والمواطنة، وأولوية التعبير بالإنسان والإنسانية بدل المواطن والمواطنة.

والبعض الآخر من أهل الفكر يرى خلاف ذلك، أو ما يقرب من ذلك؛ فليس بالضرورة أن يكون التعبير بالمواطنة بديلا عن التعبير بالأمة الواحدة أو الإنسانية، وإنما يقرر المعنى القانوني والحقوقي الإنساني الواقع في بلد ما ونظام ما، دون مساسه بمعنى الأمة أو معنى الإنسانية. فبوسع أي إنسان أن يعيش المواطنة في بلده أو بلد غيره، وأن ينال كافة حقوقه الناشئة بسبب هذه المواطنة، وأن يتواصل مع أمته، ولاء ومناصرة ومحبة وشعورا، وفق مقاربات اجتهادية واقعية وممكنة وإيجابية، تجمع ولا تفرق، وتوفق ولا تعوق، وتصلح ولا تفسد. كما له أن يتواصل مع المجموعة البشرية قاطبة، بروح إيجابية وإرادة متعاونة.

والحق أنه لا مشاحة في الاصطلاح، وأن المعنى المراد من العبارتين يتحدد في ضوء معطياته، ويكون التحديد بالإنسانية هو الأصل والقاعدة، والتحديد بالمواطنة هو التابع والخاص ببعض الأوضاع القانونية والسياسية، بشرط أن لا يعود على الأصل والإنسانية بالإبطال والإفساد، فالإنسانية هي الأصل والمواطنة هي الفرع، فبينهما علاقة المكمَّل بالمكمِّل. وربما يكون التنصيص على المواطنة دالا على الضبط والتحديد في مجال حقوقي ما أو في حالة إنسانية معينة، فيكون له عندئذ من الوجاهة الاصطلاحية والدلالية ما يُرجح فيه التعبير بالمواطنة تغليبا لملحظ خاص، وتبيينا لمجمل عام، والعلاقة بينها تكون حينئذ علاقة المطلق بالمبين وصلة العام بالخاص. وتحديد المطلوب يكون وفق هذه العلاقة وطبيعتها ومتطلباتها.

المطلب الثالث: المضمون الحقوقي للمواطنة:

المواطنة حق من حقوق الإنسان، أو هو حق كامل له تترتب عليه حقوق فرعية أخرى بمقتضى حقيقة المواطنة وأثرها، فلكل إنسان وطن، وحق فيه، وواجب عليه تجاهه. وبمجرد حصوله على المواطنة أو اتصافه بها تكون له مجموع الحقوق التي يستحقها، ومجموع الواجبات التي تكون عليه.

ومضمون حقوق المواطنة يتحدد بناء على الأنظمة الدستورية والقانونية التي تحكم هذه المواطنة، وبناء على ما تتضمنه من حقوق مدنية وسياسية وحقوق شخصية وعامة، وما يرد تفصيلا لذلك وتفعيلا له. ويمكن أن نسجل في هذا السياق تنوع هذه الحقوق وتفاوت أحجامها وآثارها بتفاوت طبيعة الأنظمة الحاكمة للمواطنة، وبتفاوت الإمكانات والوقائع والأحوال المؤثرة في مسيرة الحقوق الإنسانية المترتبة على حقيقة المواطنة وواقعها.

المطلب الرابع: البعد المقاصدي للمواطنة:

المواطنة بمضموها الحقوقي المشار إليه آنفا: وعاء هام لمقاصد الشريعة، تقريرا وتفعيلا، فالحقوق الإنسانية المترتبة على المواطنة تكون مقاصدَ للشرع وأهدافا للدين؛ إذا كانت هذه الحقوق منضبطة بضوابط الدين وجارية على وفق القواعد الشرعية الحاكمة على الحقوق الإنسانية، كقاعدة الفطرة والمساواة والأخوة ومنع التمييز والتحيز والتحامل والتفرقة، وغير ذلك مما هو وارد في ضبط الحقوق بميزان الشرع والمقاصد والأخلاق والحقوق والكرامة الإنسانية. ومن تفاصيل ذلك وأمثلته: حق التملك في الديار الأجنبية، وحق التعلم والعلاج، وحق الترشح والترشيح والانتخاب؛ فكل هذه الحقوق تقتضيها المواطنة، وتتحقق بها كرامة أصحابها ومصالحهم في حفظ النفس والعقل والنسل، بما يكسبونه من حيازة للمسكن وتحصيل للمعرفة، وكذلك مصالحهم في حفظ الدين بما يحصلون عليه من حرية التدين وأداء الشعائر الإسلامية. إن هذه الحقوق من آثار المواطنة، وهي من مقاصد الشرع؛ لما كان لها من أثر في حفظ الكليات المقاصدية المذكورة.

وفي مقابل هذه الأمثلة: نجد أمثلة أخرى تقتضيها المواطنة في بعض الدوائر والمواضع، لكنها تأباها المقاصد وتنكرها الأخلاق وتحرمها النصوص، كالإباحية الجنسية بصورها المبتعدة والمفزعة المتصلة بنكاح الرجل لنظيره والمرأة لمثيلتها، وبالتشجيع على الدعارة والتدريب على الخيانة، فهذه الأفعال الممقوتة ولئن أجازها أو سكتت عنها المواطنة في بعض مواضعها وبعض تفسيراها وتطبيقاها، إلا أنها فاسدة التوجه وملغاة النفع ومصادمة للحق ومعارضة للمقاصد، فلا عبرة بالعرف الفاسد، والمنافع الملغاة تُطرح وتُفضح، والضرر يدفع ويرفع.

المطلب الخامس: حق المواطنة للأقليات:

الأقليات مصطلح يُراد به العدد القليل أو الأقل بالنسبة إلى العدد الكثير أو الأكثر من المواطنين الذين يعيشون في دولة واحدة و إقليم واحد. وهو مصطلح جديد إلى حد ما، بالنظر إلى ظهور الفئات الدينية والمذهبية والطائفية القليلة في بلاد يكون أكثر سكانها مخالفين لهذه الفئات في الدين أو المذهب أو اللغة أو العادات والتقاليد. وكثيرا ما يُنظر إلى هذه الأقليات على أنها فئة لا تضاهي الأكثرية من حيث مزاولة حق المواطنة واستحقاق آثارها وامتيازاتها؛ وذلك لأسباب ضعف الأقلية ومحدودية تأثيرها في المحيط الاجتماعي والسياسي وفقدانها للسلطة والقرار، أو لأسباب رغبة الأكثرية في مناصرة بعضهم بعضا والانحياز إلى ذويهم وأنصارهم ومسايرة منطق الغلبة العددية المفضية إلى الغلبة المعنوية والمادية، والآيلة إلى امتلاك القوة وحيازة أسبابها ومفاتيحها.

ولذلك تُطرح مسألة المواطنة كأحد الصيغ الضرورية لمعالجة ثنائية الأكثرية والأقلية في إطار المواطنة التي لا تكون فيها الأكثرية متغلبة على الأقلية، وإنما تكون مكتملة بها ومتعاونة معها بالمساواة والعدالة وتكافؤ الفرص والأسباب في استحقاق الغنائم الوطنية والمنافع الطبيعية والحقوق الإنسانية.

كما تُناط مسألة الوطنية بعبارة الحق الذي يقيد هذه المواطنة ويحدها بمدلوله ومجاله، فهي مواطنة تجلب حق المتصف بها، ومواطنة تجعل الأقلية مرادفة للأكثرية في قانون

الاستحقاق القائم على الجهد والعمل والحاجة والضرورة، وليس على تمييز الأكثرية واستضعاف الأقلية وتقليل استحقاقها أو منعه وإبطاله. وهذا كفيل بتحقيق كرامة الأقلية وإحساسهم بقابلية الأكثرية لهم، سواء بالقانون والقضاء والسلطة، أو بالموافقة الاجتماعية والمقبولية الطوعية والإرادية، وهو ما يكسبهم الثقة بأنفسهم ذوق طعم الانتماء الوطني والانخراط المدني، ولهذا كله آثاره الهائلة في تحقيق الأمن والإنتاج والإسهام في المجموع الوطني والإنساني.

ثم إن تقرير كرامة الأقلية إنما هو تقرير لكرامة الأكثرية، للاشتراك في أصل الإنسانية أولا، ولمراعاة سنة التداول والتدافع، ولاعتبار قاعدة المساواة بين الأكثريات والأقليات الموزعة على الأرض والمتعايشة بعضها مع بعض في تقلبات كثيرة ومتداخلة، يتحول فيها الأكثر إلى الأقل، وينتقل فيها الأقل المحكوم والخافت إلى الأكثر الحاكم والسائد، وتلك سنة الله تعالى في خلقه وعباده، ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ (آل عمران:١٤٠). وربما تكون للأقلية في بلد ما أكثريتها في بلد آخر، فتعامل هذه الأكثرية أقلية أخرى بما عوملت به أقليتها في غير بلدها، فيكون لذلك أثره في تقرير المساواة وفي حمل الناس على المعاملة بالمثل من الناحية الإيجابية، بتقدير حق الأقليات واحترام كرامتها وتمكينها من منافعها ودرء العقد والهزائم النفسية عنها. فينبغي أن تقوم ثنائية الأكثرية والأقلية على رابطة الإنسانية والمواطنة، والتي تكون معيارها المحدد لها والضابط لمسيرتها الحياتية ولمجموع حقوقها الفطرية والمكتسبة، المدنية والسياسية، المادية والمعنوية. وهذا الاتحاد في الحقيقة الإنسانية والمواطنية لا يلغي الخصوصية والتميز والتفرد بما هو ذاتي وخاص في الدين والحضارة، وفي الفهم والسلوك، وإنما يؤطر هذه الخصوصية ضمن الحقيقة الواحدة وفي إطار من التعايش والتكامل لا التصادم والتقاتل. وتنزيل هذا يتوقف على مقاربته الاجتهادية الدقيقة وموازنته العملية الممكنة والمتاحة والتي تختلف صيغها باختلاف الزمان والمكان والحال.

المطلب السادس: حق مواطنة غير المسلم في المجتمع الإسلامي:

من تجليات الأقليات: وجود غير المسلم في المجتمع الإسلامي، إذ يعتبر المجتمع الإسلامي بالنسبة إلى غير المسلم مجتمع أكثرية يحكمه دين الإسلام وتسوسه الشريعة وفقهها ومؤسستها الإدارية والمالية والمدنية، وتسوده الشعائر والسلوكيات الإسلامية. ومعلوم أن غير المسلم في المجتمع الإسلامي يعيش على أساس إنسانيته وآدميته، وعلى أساس مواطنته التي تسوي بينه وبين المسلم في مضمون هذه المواطنة وأثرها القانوني العملي والحقوقي. كما يتمتع أهل الذمة باعتبارهم من غير المسلمين بالمساواة أمام القانون والقضاء، ولأن لهم حقوق المواطنة العامة في الإسلام[1].

ويمكنني بيان ذلك في مسألتين أساسيتين:

المسألة الأولى: وتُعنى بالمبادئ العامة التي تحكم هذا الوضع، ومنها:

- مصدر الحق الذي هو الله تعالى؛ فهو الممتن على الناس بحقوقهم، وهو الذي كرمهم وأناط وجودهم بكرامة متميزة واستحقاق فريد؛ لم يكن لغيرهم من مخلوقات كثيرة. ومن ثم فإن حق غير المسلم ليس منة أو منحة من المسلم أو غيره. يقول الشيخ محمد عبد الله درّاز: "الكرامة التي يقررها الإسلام للشخصية الإنسانية ليست كرامة مفردة، ولكنها كرامة مثلّثة: كرامة هي عصمة وحماية، وكرامة هي عزة وسيادة، وكرامة هي استحقاق وجدارة... كرامة يستغلها الإنسان من طبيعته ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ (الإسراء:٧٠)، وكرامة تتغذّى من عقيدته ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (المنافقون:٨)، وكرامة يستوجبها بعمله وسيرته، ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُواْ﴾ (الأحقاف:١٩)، ﴿وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُۥ﴾ (هود:٣)، وأوسع هذه الكرامات وأعمها وأدومها تلك الكرامة الأولى التي ينالها الفرد منذ ولادته، بل منذ تكوينه جنينا في

---

(١) إحياء وتطوير مؤسسة الحسبة لحقوق الإنسان، محمد عثمان شبير، ص ١٥٩.

بطن أمه... ككرامة لم يؤد لها ثمنا ماديا ولا معنويا، ولكنها منحة السماء التي منحته فطرته والتي جعلت كرامته وإنسانيته صنوين مقترنين في شريعة الإسلام[1].

- النص الشرعي الذي يؤسس لمقولة الإنسان، والنفس الإنسانية، والناس، بوصف هذا الإنسان إنسانا لا بوصفه مسلما أو غير مسلم، قال تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ (النجم:٣٩)، وقوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ (الأحزاب:٧٢)، وقوله ﷺ في جنازة اليهودي: «أَلَيْسَتْ نَفْساً»[2]، وقول علي في كتابه إلى مالك الأشتر، حين ولاه مصر عندما قال: «وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم، واللطف بهم... فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق»[3].

- أن أصل الناس واحد، وهو كونهم أبناء لآدم وحواء، وأساس التفاضل بينهم هو التقوى التي هي الإيمان والعمل الصالح.

- أن الإسلام يدعو إلى الإيمان بكافة الرسل، وأنه لا إكراه في الدين، وأن قاعدة البر والقسط هي الأصل في التعامل مع غير المسلمين، وأن لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وأنهم على قاعدة المساواة في الحقوق والواجبات مع المسلمين وغيرهم[4]، وشاهد ذلك نصوص كثيرة، وصحيفة المدينة التي نصت على المساواة بصراحة، حيث جاء فيها: «لأن لهم الأسوة مع المؤمنين»، والأسوة معناها باللغة المساواة، فوثيقة المدينة نصت بالحرف على قضية المساواة تسوية تامة[5].

---

(١) حقوق غير المسلمين...، فهمي هويدي، ص٢٦٣-٢٦٤.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب القيام للجنازة، صحيح مسلم بشرح إكمال الإكمال للأبي، ٣/٣٧٠. وأخرجه البخاري في صحيحه بشرح ابن بطال، كتاب الجنائز، باب من قام لجنازة يهودي، ٣/٢٩٥.

(٣) نهج البلاغة، شرح الإمام محمد عبده، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل، ٤/٥١٨، نقلت عن حقوق غير المسلمين، فهمي هويدي، ص٢٦٦.

(٤) حقوق غير المسلمين ، فهمي هويدي، ص٢٦٧-٢٦٩.

(٥) مناقشة هيثم الخياط لفهمي هويدي، ص٣٠٠.

- أن الإسلام يفرد أهل الذمة أو أهل الأمان بالتنصيص على عدم إذايتهم ماديا أو معنويا، فقد قال رسول الله ؟: «أَلاَ مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِداً أَوِ انْتَقَصَهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئاً بِغَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ فَأَنَا حَجِيجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[1].

المسألة الثانية: الجزئيات الخاصة التي ترد في وضع غير المسلم في المجتمع الإسلامي:

وهي بعض الجزئيات أو المسائل الشائكة التي أثارت جدلا كثيرا في القديم والحديث إزاء وضع غير المسلم في المجتمع الإسلامي، والتي قد يُفهم منها أنها على خلاف المبادئ الإسلامية والإنسانية والحقوقية العامة التي تحكم هذه الوضع. ونكتفي بإيراد الجزئيات التالية:

الجزئية الأولى: الذمة: وهو مصطلح ظهر بالخصوص في بعض الأحاديث النبوية، وفي كلام العلماء والفقهاء، وفي قاموس خطاب القبائل العربية قبل الإسلام. إذ كانت عقود الذمة والأمان هي صيغة التعايش التي تعارف عليها عرب الجاهلية، وبعد الإسلام أصبحت تطلق على عقود التعايش والأمان التي كانت تبرم مع غير المسلمين، واعتبرت الذمة العينية هي ذمة الله ورسوله ؟، وليست ذمة أحد من المسلمين، وكان عقد الذمة نظاما اتبع في التجربة الإسلامية، وليس جزءا من خريطة القيم والتعاليم الإسلامية. ثم إن المصطلح أصبح مجرد وصف لعقد تاريخي لا يشترط الإصرار عليه، ولم يعد له محل أصلا[2]. وقد ذكر البوطي تسمية أهل الذمة بهذا الاسم هو واقع فرض نفسه، ولكن يمكن أن لا نسميهم أهل ذمة[3].

الجزئية الثانية: الجزية: قد يُفهم أن وضع الجزية في نصوص الشرع وأحكامه واجتهادات الفقهاء هو غير مساير لمواطنة غير المسلم في البلاد الإسلامية، أو جار على خلاف روح هذه المواطنة التي يتساوى فيها جميع المواطنون، ودون النظر إلى انتمائهم

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، بشرح عون المعبود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، ٢/١٣٨٠، حديث رقم ٣٠٤٥.

(٢) حقوق غير المسلمين...، فهمي هويدي، ص٢٧٤

(٣) مناقشة لفهمي هويدي، ص٢٨٩.

الديني أو العرقي أو غيره. والحق الذي ينبغي أن يُصار إليه أن الجزية بعد النظر في نصوصها الشرعية واستقراءها، وتحقيق مفهومها وأسرارها ومقاصدها، والوقوف عند إطلاقاتها واستعمالاتها وتتبع بعض أطوارها التاريخية؛ فبعد كل هذا يتبين أنها خلاف ما يُتصور ويُفهم. وتبيين ذلك كله يكون على النحو التالي:

- أن الجزية معللة بأكثر من علة، فهي معللة بخضوع غير المسلم لسلطان الدولة المسلمة أو لحكم المسلمين، ومعللة بكونها وسيلة لهدايته وبيان محاسن الإسلام إليه وتشجيعه على الإسلام بالإقناع والترغيب، ومعللة بكونها وسيلة للتخلص مما يقع فيه من الاستئصال والاضطهاد، ومعللة بكونها موردا ماليا تستعين به الدولة الإسلامية في الإنفاق على المصالح العامة والحاجات الأساسية للمجتمع[1]. وما دام الأمر كذلك، فلا وجاهة لسوء فهمها أو اعتبارها جارية على خلاف المواطنة ومخلة بحق غير المسلم المقيم في الدولة الإسلامية. فتعليلها بالخضوع لسلطان الدولة هو التعليل ذاته المتعلق بخضوع أي مواطن، -مهما كان انتماؤه ومذهبه- لرابطة المواطنة ولنظام الدولة وقانونها، والتعليل بكونها وسيلة للهداية يأتي ليدل على أسلوب التعايش القائم على الحوار والإقناع والتأثير الطوعي، حيث يكون بوسع المواطن غير المسلم أن يطلع على محاسن الدين وإنجازات المسلمين وأخلاقهم وحسن تعاملهم معه ومع أمثاله ممن ليسوا بمسلمين؛ فيكون ذلك طريقا إلى إسلامه دون إكراه أو إجبار. والحق أن هذا التعليل يُغرم به المواطن المسلم الذي يُلزم بحسن الخلق وأدب معاملة غير المسلم بعدل وإنصاف ومساواة، في حين أن غير المسلم يغنمه ويكسبه. وأما التعليل بكونها وسيلة للتخلص من الاستئصال والاضطهاد؛ فهذا يُحسب للدولة الإسلامية التي تنتصر للمظلومين وتمنع عنهم الاضطهاد والاستئصال، وأما التعليل بكونها موردا ماليا للدولة الإسلامية فيأتي ليدل على إسهام غير مسلم في المصالح العامة، كإسهام المسلم في هذه المصالح، ولكن مع التفريق بين طبيعة الإسهامين من

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٥/١٥٧-١٥٩.

الناحية المبدئية بالنسبة إلى كلٍ من المسلم وغير المسلم، فإسهام المسلم بعنوان الزكاة والصدقة والوقف وغيره، يأتي مسايرة لمعتقده وتدينه الإسلامي الذي يفرض عليه هذا الإسهام ويثيبه عليه، أما إسهام غير المسلم بعنوان الجزية وما أشبهها فيكون مسايرا -كذلك- لمعتقده وتدينه وكرامته التي تأبى أن يُلزم بأحكام المسلمين، فلو كلف بالزكاة أو الصدقة مساواةً له بالمسلم، لكان ذلك تكليفا له بما لا يُطاق، وتحميلا لنفسه ما لا يريده ولا يرضى به. وقد فرقت الدولة الإسلامية بين نوعين من الحقوق المالية:

- أحدهما الحقوق المالية التي فيها معنى التعبد (مثل الزكاة)، والتي تحتاج إلى النية.

- النوع الثاني: الحقوق المالية التي لا يُنظر فيها إلى معنى التعبد أصلا، والذي يُراعى فيه الاعتراف بالدولة الإسلامية اعترافا تترتب عليه الحقوق والواجبات من الدولة والمواطنين، كما يراعى فيه المساهمة في تحمل جزء من أعباء الدولة الإسلامية في تحقيق الأمن والأمان والتنمية والتكافل والضمان الاجتماعي والبنية التحتية...[1].

- أن الفقهاء مختلفون في حقيقة الجزية وسببها، وهل هي عقوبة على الإصرار على الكفر، أم أنها عوض عن معوض، وهذا المعوض هو النصرة -كما هو عند الحنفية-، أي: نصرة المقاتلة الذين يقومون بحماية دار الإسلام والدفاع عنها. فهذه النصرة تجب على جميع رعايا الدولة الإسلامية ومنهم أهل الذمة الذين تكون نصرتهم بالمال لا بالنفس. أما الشافعية والحنابلة وبعض فقهاء الحنفية فذكروا أن المعوض هو العصمة أو حقن الدماء وعن سكنى دار الإسلام والإقامة فيها[2]. وذهب بعض فقهاء الحنفية إلى أن الجزية صلة مالية وليست بدلا عن شيء[3].

- أن اعتبار الكفر والإصرار عليه سببا للجزية غير صحيح؛ وذلك لأن جمهور الفقهاء اتفقوا على أن الجزية لا تؤخذ من نساء أهل الذمة، ولا من الفقراء العاجزين عن

---

(١) نحن والآخر: دراسة فقهية تأصيلية، علي محيي الدين القره داغي، ص٧٤-٧٦، بتصرف.
(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٥/١٦٢-١٦٣. وتقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي، عبد الله الجديع، ص٧٢.
(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٥/١٦٤.

الكسب، ولا من الرهبان المنقطعين في الصوامع، ولو كانت عقوبة على الكفر، لوجبت على هؤلاء جميعا[1].

- أن الجزية بمفهومها الصحيح وتوجيهها الموفق ليست متعلقة بأهل الذمة فقط من اليهود والنصارى، وإنما تشمل أي إنسان غير مسلم يقيم في الدولة الإسلامية، وذلك لأن عقد المواطنة ليس حكرا على المسلمين وعلى الذميين فحسب. وهذا الذي ذهبت إليه بعض الأقوال الفقهية، والتي يكون أنسب للعصر وأليق بمقتضيات المواطنة المعاصرة، ومفاد هذه الأقوال أن الجزية تُقبل من أهل الكتاب (اليهود والنصارى): العرب والعجم، ومن المجوس ومن المشركين ومن جميع الكفار. ويستثنى من ذلك المرتدون؛ فلا تُقبل منهم الجزية[2].

- والخلاصة الإجمالية: أن الجزية فيها من السعة العلمية وفسحة الاستدلال والتكييف والتنزيل ما يجعلها قضية خلافية يُعمل فيه التفسير النصي والاجتهاد المقاصدي والنظر المصلحي[3]، والاعتبار بواقع الأفراد والمجتمعات والدول، وذلك وفقا لمنهج الاستقراء وتتبع كافة المدركات الشرعية لاستخلاص المفهوم الدقيق لها، ولاسيما إذا أخذنا بعين الاعتبار:

- مختلف التفاسير لآية الجزية المعروفة، وهي قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ (التوبة:٢٩)، ومجموع توجيهاتهم وتعليلاتهم لها.

- شواهد السنة النبوية والسيرة الشريفة، ولاسيما وثيقة المدينة أو صحيفتها التي كانت أول ميثاق في الدولة الإسلامية للمواطنة، وأول وثيقة دستورية سوّت

---

(١) المسلم مواطنا في أوروبا، فيصل المولوي، ص٤٥.

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٥/١٦٧-١٧٣.

(٣) في كتاب (البيان) وغيره للشافعية وجه أنها لا تجب إلا إذا رأى الإمام فيها مصلحة كما في الهدنة. الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٥/١٦٥.

في الحقــوق المدنية بين خــليط المجتمع المــدني الأول من مسلمين وغيرهم. و لم تكــن هناك جزية[1].

– السوابق التاريخية المهمة في عهد الصحابة ومن تبعهم بإحسان، والــتي تــدل بالخصوص على سقوط الجزية عن الذميين إذا ما اشتركوا في الدفاع عن دار الإسلام[2].

– ما استقرت عليه المدونة المعرفية الإسلامية قديما وحديثا؛ من أن الجزية ليــست ابتكارا إسلاميا، بل هي نظام فارسي الأصل، ثم انتقلت إلى الروم، ثم إلى الجزيرة العربية، ومهما اختلف في مفهومها وعلتها؛ إلا أنها بدل عن الجهاد كما يقوله جمهور الفقهاء[3]، وأنها مجرد بدل حماية[4] ومنفعة وخدمة ورعاية، أي بدل نقدي يدفعه غير المسلمين مقابل قيام المسلمين بالدفاع عنهم والموت دونهم، وهي ترفع عنهم إذا قــاتلوا مــع المــسلمين ودافعوا معهم عن بلادهم. وهو الأمر المعمول به في كافة الأقطار الإسلامية حيث يشارك غير المسلمين في جيوشها والدفاع عن بلدانهم، وهو ما يقتضي صرف النظر عن فكــرة الجزية واستبعادها في إطار العلاقات بين الدولة العصرية ومواطنيها من غير المــسلمين[5].

وقد ذكر عبد الله بن يوسف الجديع هذا بقوله: «وعليه، فإن من أذن له المسلمون بالإقامة في بلاد الإسلام تأسيسا دون حرب، وإنما بطلبه، أو دخوله مستأمنا، ففرض الجزية عليه محل نظر. وليس في هذه القضية ما هو من القواطع. وينبغي أن يُراجع القول بها في إطــار السياق النصي والزمني الذي أثر في فرضها»[6]. «وبناء على ذلك نرى أن الجزية لا تكون

---

(١) تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي، عبد الله جديع، ص٧٣. وقد أورد قول الشافعي: «لم أعلم مخالفا من أهــل العلم بالسير أن رسول الله ﷺ لما نــزل المدينة وادعَ يهودَ كافةً على غير جزية». وقد أحال على كتــاب الأم، ١٧٣/٩. كما أورد قول ابن تيمية: «النبي ﷺ لما قدم المدينة وادع جميعَ اليهــود الذين كــانوا بهــا موادعــةً مطلقــةً، ولم يضرب عليهم جزيةً، وهذا مشهورٌ عند أهل العلم بمنــزلة التواتر بينهم». وقد أحال على: الصارم المسلول، لابن تيمية، ص٦٢. وأحكام أهل الذمة، لابن القيم، ٨٣٤/٢.

(٢) المسلم مواطنا في أوروبا، فيصل المولوي، ص٤٩-٥١.

(٣) مناقشة العوا لفهمي هويدي، ص٢٠٥.

(٤) المسلم مواطنا في أوروبا، فيصل المولوي، ص٤٩.

(٥) حقوق غير المسلمين، فهمي هويدي، ص٢٧٤-٢٧٥.

(٦) تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي، عبد الله جديع، ص٧٣.

واجبة إلا بعد قتال: أما إذا لم يقع قتال فإن عقد الذمة يمكن أن يقع بغير جزية، أو بأي بديل عنها يتفق عليه»[1].

ويضيف الدكتور هيثم الخياط بأن الجزية عند المسلمين جزيتان، جزية أولى حكمها حكم قرآني؛ لقوله تعالى عن قوم من شرار الناس، كما تتبين صفتهم وهم يقاتلون المسلمين؛ ﴿قَـٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ﴾ (التوبة:٢٩)، وهذا الحكم ماض إلى يوم القيامة، كلما تكررت هذه الصفات يتكرر هذا الحكم. أما الجزية الأخرى التي استعملها الفقهاء المسلمون بتوسع فهي جزية مختلفة تماما عن هذه الجزية، وحكمها حكم غير قرآني ويمكن إلغاؤها في أي وقت نرى أنه لم يعد له مسوغ[2].

الجزئية الثالثة: الولايات والوظائف العامة: الرأي الفقهي العام أن غير المسلمين لهم أن يمارسوا الوظائف العامة التنفيذية والإجرائية ، إلا ما كان ذا صبغة دينية[3]، في المجتمع الإسلامي، والتي ليس لها تأثير في سياسة الدولة وثوابت الإسلام وخيارات الأمة. ومستند هذا الأمر مراعاة مقاصد الشريعة ومصالحها العامة التي يقدرها المجتهدون والراسخون وفق قواعد ذلك كله.

الجزئية الرابعة: اشتراط الإيمان بالإسلام في المواطنة:

هذه مسألة مختلف فيها فقهيا منذ القديم، وبعض الفقهاء اشترطوا الإيمان بالإسلام كشرط للمواطنة؛ وإلا فغير المسلمين مواطنون من الدرجة الثانية، وآخرون اعتبروهم مواطنين لهم درجات متفاوتة من الحقوق، قال بذلك الدكتور يوسف القرضاوي والشيخ أبو الأعلى المودودي والدكتور عبد الكريم زيدان. وذكر الدكتور عبد الوهاب خلاف:

---

(١) المسلم مواطنا في أوروبا، فيصل المولوي، ص٥٢-٥٣. وقد أورد عدة مؤيدات تاريخية لذلك.

(٢) مناقشة هيثم الخياط لفهمي هويدي، ص٢٩٩-٣٠٠.

(٣) حقوق غير المسلمين، فهمي الهويدي، ص ٢٧٦-٢٧٧.

أنه ليس من مناط الاختلاف مع الآخر الإسلام وعدمه، وإنما مناطه الأمن والفزع. وقد أيد الدكتور صبحي محمصاني هذا الرأي حين ذكر أن «الإسلام لم يميز بين المسلمين وغير المسلمين على اعتبار اختلاف الدين، كما لم يميز بين المواطنين والأجانب على أساس جنسيتهم أو تابعيتهم؛ فلذا الخطأ الناتج عن الجهل والتضليل زعم بعض الكتاب أن صفة المواطن كانت للمسلمين وحدهم، وأن غير المسلمين كانوا جميعا من الأجانب»[1].

كما ذكر الدكتور محمد سليم العوا أن المواطنة غير مرتبطة بالدين، ويجوز أن يكون المواطنون في الدولة من أديان شتى يهودية ونصرانية وغيرها، حتى في الوثيقة نص: وأنه لا يجوز لمشرك أن يجير نفسا أو مالا على المؤمنين، أي يجيرها دون المؤمنين يجعلها في جواره فيمتنع على المؤمنين أن يحاربوها، فلا علاقة للدين بالمواطنة[2].

المطلب السابع: حق مواطنة المسلم في المجتمع غير الإسلامي:

هذه الصورة عكسية للصورة الأولى، فالأقلية هنا أقلية المسلمين، والأكثرية أكثرية غيرهم من أصحاب الديانات والقوانين غير الإسلامية. وقد ظهرت منذ أواسط القرن الميلادي الماضي هجرة أعداد من المسلمين إلى الغرب الأوروبي والأمريكي بالخصوص، إثر استقلال عدة دول عربية وإسلامية، وبموجب الرغبة في البحث عن موطن قدم في البلاد المهاجَر إليها لأغراض علمية وتجارية واقتصادية، وبهدف الحصول على اللجوء السياسي والفكري بسبب الملاحقات الأمنية والقضائية لبعض هؤلاء المهاجرين. وكان لهذه الهجرة أثرها في تكثير أعداد المهاجرين وتوسيع دائرة وجودهم وتعزيز تكتلهم وتأثيرهم في مفاصل المجتمعات التي حطوا بها؛ لاسيما على صعيد الأعمال الاقتصادية بأنواعها، وعلى صعيد الفكر والمجتمع المدني والمؤسسات الحقوقية وكثير من الجمعيات الإعلامية والقانونية وغيرها. وهو الأمر الذي فرض واقعا جديدا يُعرف بواقع الأقليات

---

(١) حقوق غير المسلمين، فهمي الهويدي، ص٢٧٠.

(٢) مناقشة العوا لفهمي هويدي، ص٣٠١-٣٠٢.

الإسلامية في المجتمعات غير الإسلامية وتعايشها مع مكونات هذا الواقع، ونيلها لحقوقها وأدائها لواجباتها، وفق عقود المواطنة والإقامة.

ويمكن أن نسجل في هذا السياق أن الأقليات الإسلامية تتوزع لا على الغرب فقط، وإنما تتوزع على دول كثيرة في الشرق والغرب، وفي آسيا وإفريقيا وأستراليا كما عليه الأمر في أوروبا وأمريكا. وهذا الاتساع الجغرافي لوجود الأقليات الإسلامية يجعلنا نقرر أن وضع هذه الأقليات ليس على نمط واحد من حيث الإقامة والمواطنة والاستحقاق والاستئثار، فهو يتحدد بناء على طبيعة الأنظمة القانونية القائمة في هذه الدول، وبناء على طبيعة الأعراف الاجتماعية وأحوال السكان الأصليين ومواقفهم من الأجانب الوافدين، وموازين القوى والمصالح والحسابات المختلفة إزاء وضع الأقليات.

كما أن وضع الأقليات الإسلامية في بعض البلاد غير الإسلامية يتأثر أحيانا بموجة بعض الأحداث الفكرية والسياسية، كما كان عليه الأمر في أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١، وكما جرى في أوروبا أيام الإساءة إلى النبي الأكرم؟، وكما يجري في فترات أخرى متلبساً بوضع إخواننا الفلسطينيين وصراعهم المرير من الكيان الصهيوني الغاصب والمحتل. وهو الأمر الذي يعرض مواطنة هذه الأقليات إلى كثير من المشكلات والاهتزازات، وإلى معاملتهم بقسوة بالغة وبغير اعتبار، لا بحق المواطنة، ولا بالقيم الإنسانية والمواثيق الحقوقية التي تُعلن باستمرار في تلك الدول.

وهذا الوضع -كذلك- يتحدد بناء على حال الأقليات ومدى تقبلهم للمجتمعات المهاجر إليها وتفاعلهم معها، ومدى قدرتهم على الفعل والتأثير والكفاح من أجل حقوقهم ومواطنتهم، وهو ما يدعو إلى ضرورة التوعية الفكرية والسياسية والمدنية والدينية -كذلك- من أجل تحقيق الوجود الإيجابي والفاعل لهذه الأقليات، ومن أجل الحصول على المواطنة والامتثال لمستلزماتها الاستحقاقية والالتزامية. وللجهات الرسمية للدول التي تنتمي إليها هذه الأقليات دورها الفعال وواجبها الأخلاقي والسياسي والدستوري في حصانة

وجود هذه الأقليات والدفاع عن حقوقها وتفعيلها عبر القنوات الدبلوماسية والعلاقات الدولية والمواثيق العالمية؛ فهذه الأقليات أمانة في ذمة الساسة والخاصة وهم من مواطني حكوماتهم ودولهم، وقد خرج أكثرهم للكفاح من أجل العلم والرزق والإشعاع والوفاء.

وللمسلم في المجتمع غير الإسلامي: حقوقه الدينية والدنيوية والمدنية والسياسية، فله حق أداء شعائره وعباداته، وله حق التعلم والتفكر والتدبر، وله حق التنظم الاجتماعي والسياسي، وحق النقد والمراجعة والتصويب، كما له حق التنقل والتملك وغير ذلك مما تستوجبها حقيقة المواطنة وقانونها المنظم لها، ومما تقتضيه المقولة الحقوقية والديمقراطية والإنسانية التي يُظن أنها ركيزة ثابتة في تلك المجتمعات والدول.

المطلب الثامن: مستلزمات حق المواطنة:

- معرفة مضمون المواطنة وجملة مفرداتها وتفصيلاتها القانونية والاجتماعية والسياسية، واحترام شروطها وضوابطها، فالمواطنة عقد منجز بإرادة المتعاقدين، فينبغي احترام هذا العقد وعدم الإخلال به، فالمسلمون عند شروطهم.

- التوفيق بين مضمون المواطنة ومضمون التدين بالإسلام، وهي معادلة من الصعوبة بمكان، وتحتاج إلى أقدار عالية من الفهم والاجتهاد الشرعي العميق والدقيق، ودور العلماء المسلمين واضح في هذا السياق، إذ عليهم واجب البيان والتوجيه لتحقيق هذا التوفيق. ومن لم يكن قادرا على التوفيق، كأن يخاف على ضياع دينه بسبب إقامته في ديار الغربة، أو كأن يخل بعقد المواطنة والإقامة؛ فمن لم يكن قادرا على ذلك فالأَوْلى به العودة إلى بلاده ومناشدة السلامة في الدين والدنيا.

- الجمع بين أداء واجب الإقامة وإعطاء الحقوق لأصحابها ومزاولة التدين الصحيح والالتزام المطلوب، وبين المطالبة بالحقوق والنضال من أجلها؛ لاسيما إذا كانت هذه الحقوق لا تصل إلى أصحابها أو تصلهم منقوصة.

- توسيع المعرفة الإسلامية والثقافة الشرعية والعلم الفقهي بقضايا الإقامة في ديار الآخر، وبنوازل الأقليات الإسلامية في البلاد غير الإسلامية. وهذا دور مهم يُناط بالعلماء والمجامع الفقهية والمراكز الإسلامية، إذ واجب هؤلاء جميعا التعليم والتوجيه والإقناع بالرؤى الإسلامية الاجتهادية التي تقدم الخيارات الفقهية المناسبة والحلول الشرعية التي تأخذ بعين الاعتبار واقع هذه البلدان وأحوال المقيمين فيها، وما هو مستطاع وممكن، وفقا لمنهج الجمع بين الثوابت والمتغيرات وبين الكليات والجزئيات وبين الحال والمآل وبين الظاهر والمقصود. وقد ظهر بفضل الله تعالى اهتمام كبير وموسع بالاجتهاد الشرعي المتعلق بنوازل هذه الأقليات، وأصبح يُطلق عليه مصطلح فقه الأقليات الإسلامية، وهو ليس فقها جديدا ومغايرا للفقه الإسلامي المعروف[1]، وإنما هو بيان لأحكام فقهية لتلك النوازل، وفقا لقواعده وأدلته ومقاصده، وفي ضوء الوقائع والأحوال والمناسبات. فهو إذن فقه إسلامي باعتباره حلولا وفتاوى مخرجة على أصل الفقه وراجعة إلى الأصول الشرعية والقواعد المرجعية والمرعية. وهو يعبر عن منهج أصيل في تاريخنا الفقهي؛ هو منهج عمر ابن الخطاب عندما قال: ذاك على ما قضينا وهذا على ما نقضي، ومنهج القديم والجديد الشافعي، ومنهج المحققين والمفتين الذين قعدوا للإفتاء والاجتهاد قواعده وأصوله وضوابطه، كقاعدة «لا يُنكر تغير الأحكام المبنية على العرف والمصلحة لتغير الزمان»، وقاعدة «الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال»، وغير ذلك.

- قيام المجامع والمؤسسات بواجب التفقيه بحق المواطنة.
- تجديد الخطاب الإسلامي الموجه إلى الأقليات الإسلامية.
- ضمانات حق المواطنة، دستوريا وقضائيا وقانونيا ومدنيا.
- التقاضي الدولي من أجل تقرير حق المواطنة.

---

(١) وربما يُعذر بعض أهل العلم الذين اعتبروه فقها مستحدثا وشاذا عن أصالة الفقه الإسلامي، فالفقه واحد وليس متعددا. وهذا لختلاف اصطلاح، ولا مشاحة فيه. وعذرهم تخوفهم من الانــزلاق والتحريف والتفريق والتشتيت.

المبحث الثالث

الأمن الاجتماعي ودوره في بناء حقوق الإنسان

- مقدمة المبحث:

الأمن الاجتماعي هو إحدى ثمار أمن الغذاء وحق المواطنة وغيره. وهو حق إنساني بمفهوم واسع يشمل أمن الإنسان على دينه ونفسه وعياله وماله، وحاضره ومستقبله. ونبين في هذا المبحث مدلول الأمن الاجتماعي من حيث انتقاله من معناه الضيق إلى مفهومه الواسع، ومن حيث موقف شريعة الإسلام، ومقاصدها منه، ومن حيث بعده الحقوقي، ومن حيث مهدداته وأثر ذلك على حقوق الإنسان، ومن حيث ظاهرة الاستئثار بالثروة وآثارها على تلك الحقوق. ويكون ذلك واردا في المطالب الستة الآتية.

المطلب الأول: مدلول الأمن الاجتماعي (من المعنى الضيق إلى المفهوم الواسع):

الأمن الاجتماعي هو فرع للأمن بوجه عام. وقد جرت عادة أهل اللغة على تعريف الأمن، بأنه: ضدُّ الخوف. وأمِنَ: اطمأن، وأمُن يأمُن أمانة، ضد خان، فهو أمين. واستأمن: طلب الأمن، والآمن ضد الخائف. والأمان: الطمأنينة والصدق والعهد والحماية[1].

كما جرت عادة أهل الاصطلاح على تعريفه، بأنه: «اطمئنان الإنسان على دينه ونفسه وعقله وأهله وماله وسائر حقوقه، وعدم خوفه في الوقت الحالي أو في الزمن الآتي، في داخل بلاده ومن خارجها، من العدو ومن غيره، ويكون ذلك على وفق توجيه الإسلام ومراعاة الأخلاق والأعراف والمواثيق والعهود»[2]. كما جاء في الموسوعة الفقهية، أن الأمن عند الفقهاء المسلمين ما به يطمئن الناس على دينهم وأنفسهم وأموالهم وأعراضهم، ويتجه تفكيرهم إلى ما يرفع شأن مجتمعهم، وينهض بأمتهم[3].. وتطورت مؤخراً دراسات الأمن لتشمل حيزاً معرفياً كبيراً وبعداً منهجياً دقيقاً وجامعاً لبيانات تُعنى

---

(١) محيط المحيط، للبستاني، ص١٧؛ ولسان العرب، لابن منظور، ص ١٠٧.

(٢) الهندسة الورائية، الخادمي، ص ٢٨.

(٣) الموسوعة الفقهية، ٢٧١/٦.

بمفهوم الأمن وأقسامه وشروطه وآثاره وعلاقاته بالتنمية والإنتاج الروحي والمادي، وبكرامة الإنسان وحريته وحقوقه، وهو الأمر الذي آل في آخر مداره إلى تقرير المفهوم الواسع للأمن الشامل لكافة أبعاد الإنسان الجسدية والروحية والعقلية، ولكافة مجالات الحياة الاقتصادية والأسرية والاجتماعية والسياسية والإقليمية والعالمية.

ثم جرت عادة أهل التحقيق والتصنيف في بيانهم للأمن بمفهومه العام والواسع، على إيراد بعض أقسام الأمن بالنظر إلى بعض اعتباراته، فبالنظر إلى نفس الإنسان وقلبه ذكروا الأمن النفسي والباطني، وبالنظر إلى مجموع الأفراد أو المجتمع، ذكروا الأمن الاجتماعي، وبالنظر إلى الدولة والأمة ذكروا أمن الدولة والأمة أو الأمن العام. وذكروا غير ذلك من الأقسام والتفاصيل، كأمن الأسرة، وأمن العقول، وأمن القضاة، وأمن الحرم، وأمن الأموال.

ويأتي مصطلح الأمن الاجتماعي ليدل على أحد هذه الأقسام الدقيقة للمفهوم الواسع للأمن، وليرمز إلى مسرح عمله، وهو المجتمع الإنساني والمدني في مقابل المجتمع السياسي والدستوري والقضائي وغيره ، ولكن بتداخل وتشابك وتعاون؛ أصبح مفهوما في حياتنا المعاصرة وفي علاقة الاجتماع الإنساني بالاجتماع السياسي والقضائي والنخبوي، في الداخل والخارج.

ومن هنا، فلا يمكن فصل الأمن الاجتماعي عن الأمن النفسي والاقتصادي والسياسي والعلمي والديني، لشدة الارتباط (تأثرا وتأثيرا) بين جميع هذه المجالات، ولما استقر في المفهوم الواسع، من أن الأمن الاجتماعي يُنظر إليه كجزء من كل، وعنصر من عناصر الأمن الشامل الذي ينبغي أن يُرى الأمن الاجتماعي من خلاله وليس بمعزل عنه. وعليه، فإن الأمن الاجتماعي هو أحد مطالب الاجتماع الإنساني والعمران البشري. وهو أمان المجتمع على وجوده ومعاشه،حاضره ومستقبله. و لم يعد مقصورا على المعنى التقليدي الذي يحصر الأمن في القبض على المجرمين ومعاقبتهم[1]، وفي المحافظة على الممتلكات واستقرار المعاملات وسلامتها من الترويع والتهديد. وإنما اتسع مفهومه ليشمل شعور الإنسان بالطمأنينة على حقوقه الجسدية والمادية، وحقوقه المعنوية والفكرية والثقافية،

---

(١) أمن المجتمع، مخدوم، ص١.

وكذلك ليشمل الجانب الخارجي المتمثل في أمن الدولة على نفسها من العدوان الخارجي[1]، فضلا عن العدوان الداخلي. كما أصبح الأمن الاجتماعي مدخلا من مداخل التنمية الوطنية الشاملة والنهضة الداخلية اللازمة، وذلك لتداخلاته مع مفرداتها ومتطلباتها، باعتبار أن الإحساس بالأمن طريق للاستقرار والاستثمار، وأن الخوف والرهبة تؤديان إلى تعطيلها أو تقليلها وتهميشها.

المطلب الثاني: الأمن الاجتماعي من منظور شريعة الإسلام:

احتفلت الشريعة الإسلامية بعبارة الأمن واشتقاقاتها ومعانيها بطريق النص والاستقراء. وكان من ذلك تنوع دلالات الأمن في نصوص القرآن الكريم، فتارة يكون الأمن نتيجة للإيمان والعمل، وجزاء حسنا في الدنيا والآخرة، كما جاء في قوله تعالى، ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ (الأنعام:٨٢)، فهو جزاء للإيمان والعمل الصالح. كما يكون الخوف جزاء ربانيا وعقوبة إلهية للمجتمعات الظالمة والفاسدة، فقد قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ﴾ (النحل:١١٢). وتارة يكون سببا ومدخلا للخير والنماء والإنتاج والتطور الصناعي[2]، كما جاء في قوله تعالى ممتنا على أصحاب الحِجْر: ﴿وَكَانُواْ يَنْحِتُونَ مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا ءَامِنِينَ﴾ (الحجر:٨٢). وتارة يكون سببا لشكر الله وعبادته، كما قال تعالى عن قريش: ﴿فَلْيَعْبُدُواْ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ۝٣ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ﴾ (قريش:٣-٤). وتارة يكون الأمن الحالة الملازمة للفعل والمصاحبة للعمل، كما جاء في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ (العنكبوت:٦٧)، وقوله: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ (البقرة:١٢٥)؛ فكأن الإشارة في هذا السياق تفيد معنى كون أمن الحرم هو الحالة العادية والأصلية التي تُؤدى فيها العبادة والطاعة. وربما يتقرر لدينا معنى مهما في سياقات

---

(١) أمن المجتمع، مخدوم، ص٢.
(٢) أمن المجتمع، مخدوم، ص٢.

الأمن المختلفة في القرآن الكريم، وهو أن الأمن يكون سببا للخير والصلاح، كما يكون نتيجة لكل ذلك، ويكون جامعا للأمرين الاثنين (السبب والنتيجة)، ويكون الحالة الدائمة أو الغالبة للفرد والمجتمع، ويتحدد مدلول كل هذا بحسبه واعتباره وسياقه وقرائنه.

وعلى أي حال، فإن الأمن في نصوص الشرع ومدركاته أمر ملتفت إليه ومرغب فيه ومدعو إليه، سواء أكان أمنا فرديا؛ «**مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ آمِنًا فِي سِرْبِهِ مُعَافًى فِي جَسَدِهِ عِنْدَهُ قُوتُ يَوْمِهِ فَكَأَنَّمَا حِيزَتْ لَهُ الدُّنْيَا**»[1] أم أمنا جماعيا؛ «**وَالْمُؤْمِنُ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلَى دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ**»[2]. أو أمنا دوليا؛ ﴿**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**﴾ (البقرة: ١٩٠).

المطلب الثالث: الأمن الاجتماعي من منظور مقاصد الشريعة:

يعتبر الأمن مقصدا من مقاصد الشريعة[3]، فالشريعة تهدف إلى تحقيق الأمن بوجه عام، والأمن الاجتماعي بوجه خاص، أي تهدف إلى أمن أفراد المجتمع على دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم. وهذا الهدف تتضمنه مقولة الكليات الخمس المذكورة في صلب المقاصد. وهو يتميز بالضبط والتحديد، أي بضبط التفاصيل والوسائل والأحكام والشروط والضمانات المقررة للأمن نظريا وتطبيقيا، تأسيسا وترجيحا، بحسب قواعد ذلك ومسالكه النصية والاجتهادية.

ومن تفصيل هذه القواعد والمسالك: الضبط بقواعد جلب المصالح ودرء المفاسد، وقواعد الوسائل الدائرة مع مقاصدها (الوسائل لها أحكام المقاصد)، وقواعد المآلات والنتائج، وقواعد قصود المكلفين ونياتهم، (الذرائع والتحيل والتلاعب والغش والغرر...)، وقواعد الموازنات والترجيح بين المقاصد عند التعارض والتزاحم، وقواعد المناطات والعلل والقرائن والعوارض والفروق، وغير ذلك مما يلزم إحضاره في بيان الأمن الاجتماعي

---

(١) أخرجه الترمذي، في الزهد ٣٤ حديث رقم ٢٤٤٩، وأخرجه ابن ماجة في الزهد ٩.

(٢) أخرجه الترمذي بشرح تحفة الأحوذي، كتاب الإيمان، باب ما جاء أن المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، رقم الحديث ٢٧٦٢، ٧/٣٧٩.

(٣) أمن المجتمع، مخدوم، ص٥.

باعتباره مقصدا شرعيا مطلوبا لذاته، وباعتباره وسيلة شرعية لتحقيق غـيره، كتحقيق التنمية الاقتصادية والروحية والحضارية، وغير ذلك مما يكون ثمرة لهذا الأمن وأمارة دالة على وجوده واستقراره وفعاليته.

المطلب الرابع: البعد الحقوقي للأمن الاجتماعي:

من حق الاجتماع الإنساني أن يأمن على وجوده وحياته واستقراره وازدهاره. ويتفرع هذا الحق إلى حقوق كثيرة ومتنوعة، وتُحدد بناء على اعتبارات ذلك وحيثياته ومناهجه، وفي ضوء المرجعيات الفكرية والسياسية والمدنية، وغير ذلك. وما يمكن أن نقوله في هذا الصدد، أن حق الأمن الاجتماعي ينبغي أن يكون حقا مكفولا وأمرا محميا وأصلا ثابتا في الدساتير والمواثيق والأعراف، وأن تتحدد تفاصيله بحسب توجيه الدين والعقيدة، وقواعد العدالة والمساواة، ومجريات الأعراف السوية، ومستلزمات التنمية والاستقرار والسلام. كما ينبغي أن تتسع دائرة الحق في الأمن الاجتماعي لتشمل ما يتولد من حقوق جزئية وفرعية وعامة وخاصة؛ تقتضيها التطورات الحياتية والمنتجات العصرية، بشرط عدم مخالفتها للثوابت الدينية والأخلاقية والاجتماعية، وأن تؤدي إلى الاستحقاق المشروع وفق ظروف الواقع وإمكانيات المجتمع وموازنات العلاقات الوطنية والمعاملات الإنسانية.

ومن هنا، يمكننا الحديث عن حق المجتمع في أمنه الاقتصادي والمادي (حقه في التملك والتصرف والعمل والاحتراف...)، وحقه في أمنه النفسي والقلبي (حقه في الاطمئنان على الذات والأسرة، وحقه في عدم ترويعه وتهديده وتخويفه، وحقه في ذكر الله تعالى الذي تطمئن به القلوب، وليس في ذكر غير الله، ومن ذلك إشغاله بالملهيات الإعلامية والترفيهية التي تصرفه كليا أو أغلبيا عن ذكر ربه وتذكر مصيره...) وحقه في أمنه الديني والفكري (حقه في قيامه بتدينه والتزامه دون كبت أو ترويع أو تخفيف أو استئصال...)، وحقه في أمنه البيئي (نقاوة المحيط، ومنع التلوث المادي والخلقي، واستعمال الوسائل المشروعة لكل ذلك...)، وحقه في أمنه المعرفي (محو الأمية وتحصيل المعارف اللازمة وتعميق التخصص وفعل الابتكار التقني والصناعي وامتلاك الحقوق الفكرية...)، وحقه في تثقفه وتحضره (كحقه في نمط عمارته وبناياته ومتاحفه وأسواقه وجمالية مدنه...).

المطلب الخامس: مهددات الأمن الاجتماعي وأثر ذلك على حقوق الإنسان

تهدد الأمن الاجتماعي أمور كثيرة، منها: التدخل الأجنبي والتهديد الخارجي والهيمنة الدولية، والاستبداد السياسي، والفساد الإداري والمالي والإعلامي، والقصور القضائي، والحيف الاجتماعي، والظلم الاقتصادي والاستغناء المالي، والإضرار الإعلامي، وظهور المحسوبية والنعرة الجهوية والفئوية والرشوة والابتزاز، وإسناد الأمر إلى غير أهله، وفساد النخبة، وغياب دور العلماء والمربين والمصلحين، وشيوع الفاحشة والتحريض عليها، وبروز الجريمة المنظمة، والاستحواذ على الثروة والاستئثار بها، وغير ذلك.

ولا شك أن لهذه التهديدات أثرها المباشر على حقوق الإنسان، فردا وجماعة؛ بناء على ترابط الأمن الاجتماعي بغيره من أنواع الأمن الأخرى، وعلى سرعة تأثير إحدى المهددات في نواح إنسانية كثيرة، وخذ إليك مثال التدخل الأجنبي وما يمكن أن يحدثه من دمار شامل لحقوق المجتمع المعتدى عليه، (وليس مجرد انتهاك أو تجاوز)، وكذلك مثال الجريمة المنظمة وما يمكن أن تلحقه من أذى مستطير يأتي على أعداد كبيرة من الأنفس والأطراف والعقول والأعراض والأموال، وكذلك مثال إشاعة الفاحشة والترويج لها في وسائل الإعلام ومواقع الانترنت وبعض مناهج المعرفة والتدريس؛ فخطرها غير خاف على أحد، وأدنى ذلك وأقله؛ التطبع معها والارتياح إليها وعدم استشعار جسامتها وخطرها.

المطلب السادس: ظاهرة الاستئثار بالثروة وآثارها على حقوق الإنسان:

الفرع الأول: خطر ظاهرة الاستئثار بالثروة وضررها:

ظاهرة الاستئثار بالثروة إحدى أبرز مهددات الأمن الاجتماعي وكرامة الإنسان وحقه في المال العام والثروة الوطنية والعالمية. وقد أصبح هذا التهديد سمة بارزة في كثير من المجتمعات السياسية والمدنية، وأضحى قرين السياسة والحكم في أحوال كثيرة، ولاسيما في بعض البلدان والأنظمة التي تفتقر إلى العدالة والمساواة والرقابة والضمانات الفعلية والكفيلة بمنع هذه السمة أو التقليل منها ومن آثارها على الأقل.

وأخطر ما في سمة الاستئثار أنها باتت في هذه البلدان والمجتمعات جزءا من العمل السياسي والحزبي والقانوني والرسمي والمؤسسي، وظلت محمية بآليات وتقاليد وإجراءات تحمي أصحابها من الملاحقة والمساءلة والمقاضاة. وتضمن لهم «تأبيد أصولها وأعيانها»

وديمومة عوائدها والانتفاع بـ«ريعها ودرها» و«تسبيل» ثمارها غير المحدودة لتعم «الفروع والحواشي والرفقاء والأصدقاء». و«من حضر القسمة فليقتسم»!!.

الفرع الثاني: أسباب الاستئثار بالثروة:

السبب الرئيس والأكبر لهذا الاستئثار هو الطمع والفساد والانحراف والاستبداد والظلم والهوى والشهوة. وأبرز عنوان لهذا الأسباب هو السياسة الظالمة والسلطة المستبدة والإدارة المشبوهة المشوهة والشخصية الطماعة الجشعة. وتتخذ ظاهرة الاستئثار بالثروة أسبابا مختلفة وأساليب تتجدد بحسب الأوضاع والأحوال والأهواء والمصالح. فتارة يكون الاستئثار عن طريق الولاء للحزب والسلطة، وتارة يكون عن طريق القرابة الدموية والرابطة القبلية والعشائرية، وتارة يكون عن طريق مسقط الرأس وموطن الحاكم ومنطقته وبلدته وإقليمه، وتارة يكون عن طريق التكتلات الاقتصادية والمصلحية والعصبية التي تجمعها الأهواء والشهوات.

وتطور الاستئثار بالثروة ليشمل الثروة العالمية وليس مجرد الثروة المحلية أو الوطنية، وهو ما يُعرف بهيمنة الشركات العابرة للقارات، والعولمة الاقتصادية، واحتلال المقدرات والموارد والهيمنة عليها، وغير ذلك. ثم إن الاستئثار بالثروة لم يُقتصر على استئثار الأعيان والأموال، وإنما تعدى ذلك ليشمل استئثار المنافع والعوائد والأرباح، واستئثار الوسائل والمقدمات والشروط، والبرامج والخطط والسياسات، والأدمغة والإمكانيات والإرادات، وتعدى ذلك ليشمل استئثار مستقبل الثروة فضلا عن حاضرها وماضيها، وربما يطمح هؤلاء المستأثرون الباغون لحيازة ثروة الأموات والاستئثار بها في وقت ما.

وكما كان الولاء سببا للاستئثار، كان البراءِ كذلك، ولكنه من جهة سالبة، والبراء معناه تبرأ الجهات المتسلطة وصاحبة النفوذ من كل معارض لها ومواجه لسياستها وتسلطها، فتعمد إلى حرمانه الكلي من أي ثراء ونماء، وتمنعه من أدنى حقه في الثروة الوطنية والعالمية ومن متاع الأرض وخيراتها المباحة بأصل الخلق والفطرة، ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ﴾ (طه:٨١)، ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُسۡتَقَرّٞ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٖ﴾ (البقرة:٣٦). فالولاء والبراء مفهومان يجريان في عالم الثروة الاستئثار كما يجريان في عالم العقائد الأفكار. فمن لم يكن معنا في الاستئثار فهو ضدنا، ومن كان ضدنا فلا حق له في

الاستئثار والاستحقاق. ثم تجاوز الحرمان المعارض نفسه، ليعم غيره من ذويه وأقربائه، ليؤخذ هؤلاء جميعا بجريرة غيره، إن كانت هناك جريرة أصلا.

الفرع الثالث: آثار الاستئثار بالثروة على حقوق الإنسان:

تتنوع هذه الآثار وتتفاوت أخطارها وتداعياتها، فهي تبدأ بحرمان الإنسان من حقه المادي في ثروته المحلية والوطنية والعالمية، كحقه في الانتفاع بغذائه ودوائه وملبسه بمقتضى ما تكفله هذه الثروة ومنتوجاتها وعوائدها في هذا الصدد، وتصل إلى حرمانه من حقوقه المعنوية والفكرية والعلمية والثقافية المترتبة على عمليات تنمية الثروة والإفادة بها، وتنتهي بحرمان شعوب وتجمعات بأسرها من حقوقها في التدين والالتزام والهوية والثقافة، والاقتصاد القوي والتنمية المستدامة والأمن الاجتماعي والتميز الحضاري والأمان في المستقبل. وبين هذا وذاك تعطيل لحقوق الإنسان في المنافسة الشريفة والفرص المتكافئة والتوزيع العادل والمناسب للثروة العامة والمدخرات المشتركة، وكل هذا يؤدي إلى العطالة والاستقالة والتغابن والتحاسد، وربما يؤسس بدائل غير سوية وخيارات اضطرارية متعنتة ومتشددة، فردية وجماعية، في الاكتساب والاستحقاق، بسبب عوامل ذلك وأسبابه، كما قد ينجر عن ذلك سلوك التطرف والعنف والإرهاب وفرض منطق الغلبة والسيطرة على القوت والرزق والابتلاء بداء التنازع والتقاتل في الإثراء بدل التعاون والتدافع فيه.

وشواهد هذا كثيرة، ومنها مآلات أمور الأنظمة الرأسمالية التي استحوذ فيها الرأسماليون والخواص على الثروة أو أغلبها، فأدى ذلك كله إلى سحق حقوق العمال والأجراء والشعوب المستضعفة وكثير من الفئات الاجتماعية. ومنها -كذلك- مآلات أمور الأنظمة الشيوعية والاشتراكية التي غابت فيها الملكية الخاصة والاستئثار الخاص بأوجهه المشروعة، وتوزعت فيها عامة الناس وأغلب الجمهور الفاقة والمجاعة بدل الثروة والتنمية والملكية.

ومن هذا -أيضا- أحوال كثير من أنظمة المال والسياسة والفكر التي لم تُوزع فيها الثورة توزيعها العادل والمناسب وفق مبدأ البلاء والحاجة، والإنتاج والاستهلاك، والحق والواجب، وقاعدة العدالة المشروعة والموازنة المناسبة والمقاربة الممكنة وقانون التداول والرواج الذي دعت إليه الآية الكريمة ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ (الحشر: ٧).

المبحث الرابع

التمييز العنصري والسلم الأهلي

- مقدمة المبحث:

بينا في المبحث السابق الأمن الاجتماعي ودوره في حماية حقوق الإنسان. ونبين في هذا المبحث السلم الأهلي باعتباره -كذلك- حقا إنسانيا مهما غاية الأهمية، وكيف أنه يتأثر بالتمييز العنصري تأثرا سلبيا خطيرا ومدمرا. وهو ما نبينه في المطلبين الآتيين.

المطلب الأول: التمييز العنصري وأثره على حقوق الإنسان:

التمييز العنصري: هو التمييز على أساس العنصر البشري في لونه أو جنسه أو عرقه أو دينه أو أي شيء آخر يكون سببا لذلك. وقد يأخذ أشكالا جديدة ومظاهر مختلفة تناسب مقاماتها التاريخية والجغرافية والواقعية. وقد تختفي خلف أغلفة وستائر تظهر أقدار من الإنسانية والأخلاقية والعقلية.

وأبرز سمة للتمييز العنصري، إبعاده لإنسانية الإنسان، ومعاملة البشر على أساس تفضيل جنس على آخر، وتقديم فئة على أخرى. وهو الأمر الذي ينفي المساواة بين الناس، مساواة في الأصل والكرامة، والقانون والقضاء، والاستحقاق العادل والاستثمار النافع والاستئثار المشروع.

وأبرز أثر لهذه السمة تفويته لكرامة الإنسان وحقوقه المشروعة له المبنية على أساس إنسانيته وآدميته، وليس على أساس ما مُيِّز به من لون أو عرق أو جنس أو لغة أو طائفة أو حزب أو حالة تاريخية ولحظة حضارية.

ومن هنا، أمكن تأكيد خطورة التمييز العنصري على حقوق الإنسان وحرمته الجسدية والروحية والثقافية والحضارية، كما أمكن بيان خطورة هذا التمييز على السلم الأهلي والمدني؛ وهو بدوره أثر آخر يأتي على طائفة كبرى من الحقوق الإنسانية الفردية والجماعية، المادية والمعنوية.

المطلب الثاني: أثر التمييز العنصري على السلم الأهلي:

السلم الأهلي هو خلاف الحرب الأهلية والاقتتال بين أبناء البلد الواحد والدولة الواحدة. وهو قتال موجه للداخل، وليس موجها لعدو أجنبي أو اعتداء خارجي. ومعلوم غاية العلم ما لهذا الاقتتال من كوارث وآفات حالية ومستقبلية، تأتي بالخطر والضرر على الاقتصاد والاجتماع والأمن والحضارة والتاريخ والجغرافيا والهوية والدين. ومعلوم -كذلك- ما لهذه الحرب الداخلية من تسويغ لحروب أخرى خارجية تستغل الضعف والاختلاف في الداخل؛ من أجل تحقيق أطماعها وبيع أسلحتها وترويج منتجاتها ونشر أفكارها وتأمين مستقبلها. ولذلك وجب التفطن لهذه المخاطر والتنبه لآثارها المدمرة التي لا تبقي ولا تذر، كما وجب التيقظ بالإرادة والإدارة والتقوى والقوة من أجل حصانة الذات ومناعة الداخل ومنع الآخر وصده وكبح اعتدائه وإقصاء خطره وضرره.

ومعالجة أسباب الاقتتال الأهلي، من أهم الشروط الضرورية لتقرير السلم الأهلي واستبعاد شبح التنازع والتقاتل بين أبناء الجلدة وإخوان العقيدة ورفقاء المسيرة، وهذه الأسباب كثيرة ومتجددة ومتداخلة، ومن أبرزها: التمييز العنصري الذي قد يكون عنوانا كبيرا لعدة أسباب ومداخل لهذا الاقتتال والتناحر. فبالإضافة إلى أنه تمييز على أساس أمور كثيرة، (اللون والجنس والعرق واللغة والطائفة...)، فهو تأصيل وتشريع وتقنين لهذا التمييز، وهو ما يقرر فيه معنى التأبيد والدوام، ومعنى كونه جزءا من النظام الاجتماعي والمجتمع السياسي والمكون التاريخي والحضاري، وهذا أمر في غاية الخطورة، لأنه لا يعني حالة استثنائية قد يكون مقدورا عليها بالتطويق والحصر وتقليل الآثار والأضرار، كما أنه لا يدل على انطباع فكر أو تبادر ذهن، وإنما يدل على

معتقد راسخ وتقليد ثابت وتوجه مستمر وإرادة تؤيدها وقائع الحال وشواهد الفكر وبرامج السياسة وخفايا القلوب ومقالات الألسنة وتواطؤ الأنصار وتفاعل الأتباع وحماس الموالين والملتزمين...

ومن مقتضيات القول بتأصيل النزعة العنصرية في نفوس أصحابها؛ القول باستدامة أزمة المجتمع الذي تسري فيه هذه النزعة، واستدامة أسباب النزاع والتقاتل فيه وبين أهله وأبنائه. وهو ما يهدد سلمه وسلامه واستقراره واستثماره. ومن الناحية التفسيرية وليست التبريرية، نقول بأن النزعة العنصرية المتأصلة والمقنن لها بطرق التحايل والتخادع، تظل مغذيا لكل تنازع وتقاتل، لانعدام المساواة والعدالة والإنصاف بين أبناء المجتمع الواحد في الحقوق والواجبات والثروة والتنمية والوظائف والمناصب والحياة والموت والرخاء والبلاء. إن مجرد الإحساس بالعنصرية فحسب يؤدي إلى عمق الإحساس بمرارة التفرقة الوحشية والتفضيل المزاجي والتصنيف الظالم، وهو ما يورث في نفوس المنزل على رقابهم سيف العنصرية، الأحقاد والضغائن والرغبة في الانتقام والتشفي...

كما أن الوقائع العنصرية وآثارها الاستحقاقية لن يكون لها سوى تقسيم المجتمع إلى طبقات وفئات على أساس التصارع والتنازع والتقاتل، وليس على أساس التعاون والتضامن والتدافع والتنافس، ولاسيما إذا كان الطابع العنصري محميا بنظام الدولة أو بعض قوانينها وإجراءاتها، أو مُصانا بنظام المجتمع وببعض أعرافه وتقاليده وبدعه وأهوائه وشهواته، أو منقولا بالعصبية والنسبية والقبلية وبموجب مدلول قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ (الزخرف:٢٢).

كما ستطيل هذه الوقائع أزمة المجتمع وتصدعه وتقاتله، لأنها مبنية على التطويل والتأبيد، فهي ليست مجرد ومضات فكرية أو واقعية، وإنما هي عقليات بعض الخاصة

والساسة والقادة، ومفاهيم ونصوص وأعراف وسياسات وترتيبات تقتضيها أفكار «الهوية العرقية والاختيار الطبيعي والتفوق المادي وهيمنة الواحد وقيم الحرية والعدالة والمساواة والديمقراطية»!!.

وكما ذكرنا في بعض ثنايا هذا البحث، فإن التمييز العنصري لم يعد مقصورا على مفهومه التقليدي المحصور في اللون والجنس والعرق...، وإنما تعدى ذلك المفهوم ليؤسس إلى عدة مفاهيم[1] أو إلى مفهوم أوسع يشمل التمييز على الأسس السياسية والحزبية والحضارية والعالمية والعولمية، ويشمل التصنيف على أساس المعايير الفلسفية والفكرية والاجتماعية وفق التصنيف الغربي والتحديد الأمريكي على وجه التحديد، فمن لم يكن معنا فهو ضدنا، ومن لم يختر «قيم الديمقراطية والحرية والعدالة الغربية والدولية» فهو خارج الحضيرة العالمية والمجتمع الإنساني، وليكن إن شاء ميتا أو مبادا أو مُدَمرا دمارا شاملا أو دمارا شبه شامل!.

إن أخطر ما في هذا التصنيف أنه قسم العالم إلى قسمين: «قسم إنساني متحضر ومبدع ومتحرر»، و«قسم غير إنساني متخلف ومتطرف ومتأفف»، لا يعجبه شيء من «قيم الحرية والديمقراطية والحداثة». وهذا التقسيم أشد خطرا وأعظم أثرا من التقسيم العنصري التقليدي المعروف، والذي قسم الناس على أساس العنصر، لكنه لم يلغ سمة الإنسانية فيهم، فهم أناس من درجة ثانية أو ثالثة، أما التقسيم الحادث في بعض الواقع العالمي المعاصر فهو تقسيم لا اعتبار فيه لأدنى إنسانية المعارضين والمصنفين والخارجين عن حضيرة «المجتمع الدولي والإجماع العالمي والوطني».

---

(١) العنصرية اليهودية، أحمد الزغيبي، ص٢٣ وما بعدها.

ودون أدنى شك، فإن لهذا التصنيف أعظم الخطر وأوسع الضرر على الأوطان والمجتمعات، وعلى مستويات تنميتهم الاقتصادية وسلمهم الأهلي واستقرار نظامهم وأمنهم. وسوف يولد ردود الأفعال والتحركات المتشنجة والأعمال العنيفة داخل هذه الأوطان والمجتمعات بالدرجة الأولى، ولاسيما إذا كانت بعض أطراف الداخل تناصر هذا التمييز والتصنيف وتوالي أصحابه وتعينهم عليه، فسيكون لهذا أثره في قلاقل الداخل، ظنا من الفاعلين أنهم ينتقمون لأنفسهم ولأوطانهم، ولكنهم ينتقمون من أنفسهم وأوطانهم، وأنهم يخربون ديارهم بأيديهم وأيدي الأعداء والأوصياء، وأنهم ينفذون سياسة الخارج ومآرب المحتل الذي يعجبه أن يرى الخراب بالداخل وبأيدي الأبناء، ويعجبه أكثر أنه حمل هؤلاء على سياسته التخريبية وأغراضه الدنيئة وأطماعه المشبوهة، ويشتد إعجابه بحمق هؤلاء وغباوة فكرهم وسذاجة تصرفهم، ولا يهم هنا صفاء الباطن والسريرة، فهذا لا معنى له عند هؤلاء المتربصين، المهم عندهم وقوع هؤلاء في شباكه وتحايله، وتسهيل مخططاته ومؤامراته.

وشواهد الحال أكثر من أن تُحصى، فالجميع يرى هذا الاقتتال الداخلي والحرب الأهلية في أكثر من بقعة عربية وإسلامية وعالمية، ويشاهد آثار ذلك وأخطاره المفزعة والمؤلمة والمدمية والمميتة، ويدرك مع ذلك أنها جارية على وفق أسبابها وسننها، ومن ذلك ضعف الداخل (عقيدة وشريعة وفكرا وحضارة وتقنية وأسلحة وحضورا دوليا وردعا عالميا...)، وتسلط الآخر وجبروته وآليات بطشه العسكري والمادي، وبطشه الفكري والنظري، ففرض المفاهيم الفكرية والنظرية وفرض القيم السلوكية والثقافية لا يقل أهمية -في نظره- عن فرض الحكومات والسياسات

والبرامج والوقائع على الأرض. بل ربما يكون الثاني أولى من الأول، بناء على مقولة احتلال العقول والأذهان مقدمةٌ لاحتلال الشعوب والبلدان. أو مقولة احتلال الأفكار بوابة احتلال الأمصار.

إن التمييز العنصري (في الداخل الوطني أو في الخارج العالمي، وفي معناه التقليدي أو مفهومه الواسع، وفي مختلف أطواره وأفكاره وفي كونه نظاما مجتمعيا وقانونيا وسياسيا أو في كونه حالات تاريخية وواقعية محددة في الزمان والمكان والحال...)[1]، إن هذا التمييز لن يكون إلا مدخلا لخراب الإنسانية بدل استوائها وعمارتها ونهضتها وتقدمها، خراب البلدان والأذهان والأديان، وخراب المادة والروح، وخراب الاقتصاد والتنمية والرفاه والإنتاج. فهو فتنة: ﴿وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ﴾ (البقرة:١٩١). وهو مع ذلك وصمة عار وعنوان فضيحة كبرى في الملأ الأدنى في تاريخ البشرية، وفي الملأ الأعلى في يوم تُجمع فيه الخلائق كلها، فيقتص الله تعالى من الشاة إلى الشاة، ومن العنصري إلى أخيه البشري والإنساني، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

(١) الإسلام والعنصرية، عبد العزيز عبد الرحمن قارة، تقديم أبي الحسن علي الحسني الندوي، ص١٩، وما بعدها. فقد فصل الكاتب القول في بعض صور العنصرية وتطور أحوالها منذ إبليس وأيام العرب قبل الإسلام وعند اليهود وفي غير ذلك من الفترات الكثيرة.

المبحث الخامس
مؤسسات المجتمع المدني
ودورها في بناء حقوق الإنسان وحمايتها

- مقدمة المبحث:

تعد مؤسسات المجتمع المدني من أبرز الأطر التنظيمية للحياة الاقتصادية والاجتماعية. وهي تمثل تطورا عمليا مهما للمجتمع المدني الذي مثل من جهته تطورا كبيرا للتضامن الإنساني داخل المجتمع الإنساني الواحد. وهو ما نبينه في المطالب الأربعة الآتية.

المطلب الأول: مدلول المجتمع المدني ومؤسساته:

المجتمع المدني الذي تتفرع عنه مؤسساته؛ هو: المجتمع الذي ينظم أفراده أنفسهم بتنظيمات تطوعية حرة، تملأ الفراغ بين الأسرة والسلطة السياسية والمجتمع[1]، من أجل الإسهام في الصالح العام والخاص، مع التزام قيم الاحترام ومعايير إدارة الخلاف.

وتُعد هذه المؤسسات المتفرعة عن هذا المجتمع، عملية إجرائية وتنظيمية تُعنى بـ«مأسسة» العمل المدني وإخضاعه لطبيعة العمل المؤسسي من حيث التقنين والتفعيل والمراقبة والضمانات، ومن حيث رسم الأهداف المجددة وضع الآليات اللازمة وغير ذلك.

والمجتمع المدني ومؤسساته ظاهرة قد ازدادت انتشارا في العقود الأخيرة؛ لتعبر عن وعي متزايد بأهمية هذا المجتمع ودوره في التنمية الشاملة وحماية الحقوق الإنسانية. وكانت مساحاته متسعة غاية الاتساع، إذ غطت دولا ومجتمعات وأقاليم كثيرة، وتبنتها أنظمة وسياسات مختلفة، وتفاوت أعمالها وآثارها بتفاوت مستويات الأداء والإنجاز، وبتنوع

---

(١) إحياء وتطوير مؤسسة الحسبة لحقوق الإنسان، شبير، ص١٦٦.

المنطلقات الفلسفية والمبادئ الفكرية، وبحسب إرادة القائمين عليه وعلاقاتهم بمكونات السياسي أو الدولة، وبمدى التقيد بالشعارات السياسية والمدنية والحقوقية المرفوعة والمختارة والمأمولة.

وكان من أبرز الأسباب الداعية إلى قيام المجتمع المدني وتفعيله في الحياة الاجتماعية والاقتصادية وكذلك السياسية:

- الاقتناع بأهميته في تحقيق التنمية الشاملة، لاسيما وهو يعبر عن الإرادة الشعبية والطوعية والجماعية التي تسعى إلى الإسهام الوطني بصوره المختلفة ومجالاته المتعددة.

- الشواهد المحزنة التي آلت إليها حقوق الناس وكرامتهم، سواء على صعيد الداخلْ بموجب الاستبداد والتسلط وهيمنة الواحد الفكري والحزبي، أو على صعيد الخارج بمقتضى الهيمنة والاحتلال والتدخل السافر في شؤون الدول الداخلية، بما يفضي إلى انتهاك السيادة والمناعة الوطنية، وإلى التعدي على حقوق المواطنين وجمعياتهم ومكوناتهم الثقافية والسياسية والاقتصادية.

- لجوء بعض الأنظمة والكيانات السياسية إلى توظيف المجتمع المدني -كليا أو جزئيا- لامتصاص الغضب الشعبي واحتواء التقلبات المحتملة وتغير موازين القوى والفعل، الأمر يكون له أثر على الاستقرار والهدوء، وعلى مستوى تغيير الخارطة السياسية أو المعادلات الاجتماعية والوطنية. وكثيرا ما تقوم هيئات عدة تكون في الظاهر معبرة عن حركة المجتمع المدني وتقدمه، ولكنها تزاول نشاطا مشبوها يضمر التواطؤ مع السلطة التنفيذية والتعاون معها فيما يحقق خياراتها وسياساتها، ولو كان ذلك على حساب وظيفة المجتمع المدني ومصالح الجماهير الشعبية والفئات الثقافية والمهنية والتعليمية. ولزيادة التمويه والمغالطة، فإنه يلجأ في حالات اشتداد الأزمات وحصول الاختناق أو بداياته، فيُلجأ إلى حصول بعض التنازلات المحدودة والاستجابة لبعض المطالب والرغبات التي لا يكون لها في الغالب تأثير كبير في مجريات الأمور ومفاصل العمل العام ومحطاته السياسية والثقافية والتنموية الكبرى.

- إحساس المنخرطين في مؤسسات المجتمع المدني بالأمن والأمان، وعدم تخوفهم من التصنيف السياسي والحزبي والفئوي؛ مما تكون له آثار بعد ذلك، من حيث الملاحقة والمقاضاة والحرمان من بعض الحقوق، فالمجتمع المدني والانخراط في مؤسساته يضمن نوعا من الحصانة الشعبية والحماية الاجتماعية والجماهيرية، وحتى الرسمية في بعض الأحوال، وذلك لأنه سلوك يغلب عليه طابع تغليب الانتماء الوطني والإنساني أكثر من الانتماء الحزبي و الطائفي أو الفئوي. وهذا مهم جدا، ولاسيما من جهة استثماره في تعزيز قدرات المجتمع المدني وزيادة تفعيله لتحقيق أهدافه.

- ومما يزيد في تحقيق الحصانة؛ البعد الدولي للعمل المدني، إذ أضحت جهات عالمية كثيرة، رسمية وأهلية، تزاول النشاط المدني وتوفر له الأطر القانونية والمادية والأمنية اللازمة، بل وبإمكانها أن تمارس نوعا من الضغوط على بعض الأنظمة الوطنية والسياسات المحلية، عن طريق الضغط الإعلامي والدبلوماسي، والتقاضي الدولي، والتصنيف الحقوقي الذي تترتب عليه آثار لا تريدها هذه الأنظمة والسياسات، وهو الأمر الذي يشجع الناشطين في المجتمع المدني ويحملهم على الصمود الطوعي والمكافحة السلمية والرغبة الجامحة في البناء التنموي والحقوقي والحضاري بوجه عام.

المطلب الثاني: الثابت والمتغير في مفهوم المجتمع المدني:

مفهوم المجتمع يتحدد بناء على الرؤية الفلسفية الفكرية والسياق التاريخي والواقعي الذي تتنزل فيه نشاطات هذا المجتمع وتفاعلاته ومآلاته. ولذلك يكون المجتمع المدني متعددا ومختلفا ومتباينا، أي يكون المجتمع المدني «مجتمعات مدنية» متنوعة ومختلفة تتقرر كياناتها المعرفية والعملية بحسب طبائع الأفكار والفلسفات والسياقات الواردة في دول وبلدان هذه المجتمعات. وبناء عليه، يكون الثابت في المجتمع المدني القواسم المشتركة في قيام المجتمعات المدنية وعملها وغرضها، من حيث كون العمل المدني تطوعيا وإراديا وجماعيا وتوافقيا، ومتسما بأقدار عالية من الاستقلالية والحيادية تجاه المجتمع السياسي

(أو السلطة الحاكمة ومكوناها وأجهزها) وتحقيق أدوار تكاملية وتوافقية وربما تواجهية وتدافعية مع الدولة وسائر المكونات الأخرى.

أما المتغير في المجتمع المدني فطبيعة المبادئ والأفكار والقيم العقلية والسلوكية التي يقوم عليها المجتمع المدني ذو التوجه الفلسفي المحدد وصاحب المرجعية الفكرية المعينة. ومن هنا، يمكننا الحديث عن مجتمعات مدنية مختلفة، كالحديث عن مجتمع مدني في المنظومة الليبرالية[1] الاقتصادية، حيث يُقام فيه مجتمع السوق، أو اقتصاد السوق وشيوع الأنانية وحب الذات والنفعية[2]، وعن مجتمع مدني في المنظومة الاشتراكية والشيوعية والجمهورية الديمقراطية عند لينين[3] وفلسفة الأنوار[4] والعقد الاجتماعي[5]، وعن مجتمع مدني بروليتاري وعمالي تُأمم فيه كل الملكيات الفردية والمدخرات الوطنية، وعن مجتمع مدني عربي وإسلامي وغير ذلك. والمهم من كل هذا أن مضمون المجتمع المدني وخلفيته الفلسفية والحضارية تحدد مضمون الأعمال والأنشطة المختلف التي لأجلها أقيمت هذه المجتمعات، وكذلك مضمون الحقوق الإنسانية والكرامة البشرية.

المطلب الثالث: مؤسسات المجتمع المدني من منظور إسلامي ومقاصدي:

من أبرز دلالات المجتمع المدني في الإسلام (أدلة وأحكاما ومقاصد) ومن أشد معانيها وضوحا وصراحة، عبارة المجتمع المدني في المدينة المنورة؛ فهو ليس مجرد تعبير قد تأسس لوجوده في مدينة المصطفى صلى الله عليه وسلم فحسب، وإنما تأسس ونما وتطور -دلالة ومضمونا وأسلوبا وفاعلية- لحقيقته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي قام عليها، وهي الحقيقة التي يقوم عليه أي مجتمع مدني من حيث الرسالة والوظيفة والدور والنتيجة.

---

(١) المجتمع العربي مفهوما وإشكالية، محمد باروت، ص١٩.
(٢) المجتمع العربي مفهوما وإشكالية، محمد باروت، ص١٤-١٧.
(٣) المجتمع العربي مفهوما وإشكالية، محمد باروت، ص٥٧.
(٤) المجتمع العربي مفهوما وإشكالية، محمد باروت، ص٢٩.
(٥) المجتمع العربي مفهوما وإشكالية، محمد باروت، ص١١.

والناظر في هذا المجتمع في المدينة المنورة يدرك قيام المجتمع المدني بتمامه وكماله، من حيث الأعمال التي قام بها رسول الله صلى الله عليه وسلم (بناء المسجد، المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، بناء الدولة، إعلان وثيقة المدينة)[1]، وهي أعمال توزع على المجال الديني والثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فالمسجد منطلق الدين والعقيدة وإطار الذات والهوية، فضلا عن البعد العلمي المعرفي وبعد المشورة والرأي الجماعي الذي ينفي عنه سمة الكهنوت والحق الإلهي الكنسي وغيره. والمؤاخاة عملية عقدية اجتماعية واتفاقية إنسانية وإرادية وطوعية قائمة على المحبة والأخوة والمسامحة (اقتسام الرزق بين الأنصار والمهاجرين، وتطليق زوجة الأنصاري ليتزوجها المهاجر برضا الجميع...)، ومستبعدة لأي عنصر أو سبب يتصل بالعرق أو الجنس أو اللون أو اللغة (سلمان الفارسي وصهيب الرومي وبلال الحبشي) أو المنحدر الجغرافي أو القبلي أو العنصري.

وبناء الدولة تأسيس للمجتمع السياسي العادل والرحيم الذي تتكامل أبعاده الاجتماعية والاقتصادية والإنسانية في الداخل والخارج، والذي لا يمارس دور الدولة الدينية القائمة على أساس التمييز الديني، أو الاستبدادية والتسلطية، ودليل هذا المضمون والآليات والمشاهد التي هي فوق الحصر، ومنها وثيقة المدينة التي تعد أول وثيقة حقوقية إنسانية في سعة مضمونها وصراحة عباراتها وشدة وضوحها ودلالتها على تأسيس المجتمع المدني أو مجتمع المدينة على أساس فلسفة ومشروع المجتمع السياسي والمدني، من حيث الحرية الفكرية والسياسية والكرامة البشرية والتعدد الديني والثقافي والإسهام العام في بناء المجتمع والتكامل والتوافق بين سائر مكوناته وأبعاده؛ من أجل تحقيق الدولة الآمنة والمتقدمة والقوية.

والمجتمع المدني فيما بعد عهد النبوة المباركة، تؤسسه شريعة الإسلام ومقاصدها، فهو مبني على توجيهها ودعوتها إلى إقامة المجتمع الإنساني على التعاون والتعاطف،

---

(١) وثيقة المدينة، لأحمد الشعيبي، ص٧٤، ٧٧، ٧٩، وتقديم الشيخ عمر عبيد حسنه الكتاب المذكور، ص٢٩.

﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ (المائدة:٢)، وعلى الرغبة في فعل الخير ﴿وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ﴾ (الحج:٧٧)، وعلى تأصيل معنى التطوع والبذل، ﴿فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ﴾ (البقرة:١٨٤).

ومن الناحية العملية عبر عصور الإسلام؛ تجلى المجتمع المدني في عدة مظاهر، منها الجماعة بالمسجد وحلق الذكر ومجالس العلم ومؤسسات الأوقاف[1] والحركات العلمية والإصلاحية والأربطة والزوايا وتشكيلاتها التي كان لها أثرها البالغ في مقاومة المحتل ومواجهة التيارات الوافدة الخطيرة. وفي الفترة الحالية تعاظمت هذه المظاهر وتجسدت في مؤسسات إسلامية كثيرة توزعت على مجالات العلم والفقه والرأي والسياسة والثقافة والنقابة، وتمثلت في عدد كبير من الجمعيات الشبابية والهيئات الحقوقية والمنظمات والتشكيلات المهنية والطلابية والعمالية المختلفة، وهو الأمر الذي يبرز مدى عناية كثير من المسلمين بتجليات المجتمع المدني ودوره في البناء العام وتكامله مع الدولة وتواصله مع الأمة.

ويحدد المنظور المقاصدي مفهوم المجتمع مفهوما دقيقا يؤهله كي يقوم بدوره بناء على أسسه، فهذا البعد يتصل بتأصيل العمل التطوعي في النفس الإنسانية وتخليصه من شوائب الإكراه والحمل بالقوة، ومنع التذرع والتحيل والتلاعب، وتقرير إرادة الخير والعون في النفوس، وترسيخ معاني الإسهام الجماعي والتضامني، وهو بهذا يحقق مقصد المكلف ونيته الخالصة وإرادته الصافية. كما أن البعد المقاصدي يؤسس لحقيقة الوسائل الموصلة إلى مقاصدها؛ ضمن اعتبار كون المجتمع نفسه وسيلة كبرى وبوابة عظمة لتحقيق مقاصد الإسلام الإيمانية والسلوكية، وأولويات المجتمع الإسلامي وخيارته وفق ما هو ممكن ومناسب. بل إن الصيغ المتنوعة لعمل المجتمع المدني ومجموع الآليات المتبعة والأولويات المتخذة في تحقيق أهدافه؛ تمثل حقيقة الوسائل والأولويات والموازنات المعروفة

---

(١) المثقفون العرب، ياسين بوعلي، ص٤٥-٤٦.

في علم المقاصد وقواعدها. ولذلك يتعين على القائمين بمؤسسات العمل المدني اختيار أفضل الوسائل واتباع المقاربات الأَوْلَوية والحلول الأنسب من أجل تحقيق أهداف هذه المؤسسات ومراميها.

المطلب الرابع: دور مؤسسات المجتمع المدني في بناء حقوق الإنسان وحمايتها:

- دور التثقيف والتوعية والإعلام بالحقوق الإنسانية وأهميتها وتفاصيلها وأثرها؛ بغية إيجاد الثقافة العامة والمعرفة الموسعة بهذه الحقوق، ومن أجل تهيئة الأجواء الجماهيرية وإيجاد البنية الإنسانية العامة التي تؤسس لحياة حقوقية متكاملة تنبع من القاعدة ومن الوعي الذاتي والإرادة الباطنية والعقلية الأساسية في بناء الحقوق وتفعيلها وإدامتها. وميدان هذا الدور رحب وفسيح، وذو أثر محلي وعالمي كبير، وذلك من خلال إمكان استخدام الوسائل الإعلامية الكثيرة والوسائط المعرفية المتنوعة ومجموع التقنيات والآليات المختلفة. ومن خلال تدريس الحقوق واعتبارها مقررا دراسيا يكون موضوعا للتعليم والتأطير والتحقيق والتأليف والتخصص والدراسة الجامعية المتخصصة والترقية والمسابقات وإسناد الجوائز والتكريم.

- دور تنشيط المجال الحقوقي ومتابعة أوضاع الحقوق وتفاصيلها الواقعية، والحكم عليها والانتصار إليها والذب عنها، وهذا العمل عمل ميداني وإحصائي يتابع تطبيقات الحقوق في الواقع الإنساني ويرصد موافقته أو مخالفته لما ينبغي أن تكون عليه الحياة الحقوقية. وقد سارت كثير من المنظمات والجمعيات على هذا الطريق، وأسهمت في معالجة بعض الأدواء ومقاومة كثير من التجاوزات والانتهاكات وأنصفت عدة أفراد وجهات.

- دور تنشيط المجالات السياسية والاقتصادية والتعليمية والفكرية والبيئية وغيرها؛ من أجل إرساء الثقافة العامة والوعي الكامل الذي يكون له أثره في إدراك الحقوق وتبنيها

والدفاع عنها. ومعلوم أن تنشيط هذه المجالات وتوسيع دائرة الثقافة والمعرفة والـوعي، سيوسع مساحة الحقوق عند الإنسان، ولن يجعلها قاصرة على المفهوم القديم أو التقليدي الذي يُعنى بحقوق الملكية والتنقل والتعلم والزواج وغيره، وإنما يحملها على المعنى الأوسع الذي يشمل كل مساحات الحياة الحقوقية وفق ما آلت إليه في تطورها المعرفي والمنهجي، كحق حماية البيئة والمحيط، وحق حيازة المعرفة والتقنية، وحق التقاضي الدولي والضغط العالمي، وغيره. ولا شك أن هذا الدور سيكون له الأثر الواضح على الدور المباشر للحقوق، وهو دور المجال الحقوقي نفسه. ومن هنا، فيمكن أن يكون لمؤسسات المجتمع المدني أدوار عدة تتقارب وتتكامل في بناء الحقوق وحمايتها وتفعيلها والذب عنها والانتصار لها. ففي المجال السياسي تقوم مؤسسات المجتمع المدني بتدعيم الانتماء الوطني وترسيخ مستوى المشاركة الشعبية في الشأن العام وتطويرها. وفي المجال الاقتصادي تهدف المؤسسات إلى حماية حقوق الأفراد والفئات الاجتماعية وإلى تدعيم التضامن والتآزر وإلى تحقيق النماء والرفاه الاجتماعي. وفي المجال التعليمي تهدف هذه المؤسسات إلى تعميم التعليم وتسهيله وتخفيف نفقاته وأعبائه وتكافؤ فرصه وامتيازاته وتحقيق العدالة والمساواة فيه بين الجهات والتخصصات والأجيال، وتأصيل روح الإبداع والابتكار والتجديد فيه، وتقرير أثره التربوي والرمزي في حماية الفضيلة وصيانة الهوية وتقوية الحضارة. وفي المجال البيئي تهدف هذه المؤسسات إلى مواجهة الأخطار البيئية المتفاقمة؛ من أجل ضمان بيئة سليمة والحفاظ على موارد الأرض[١] وخيراتها وجمالها، وربما تُوسع مؤسسات المجتمع المدني مسرح عملها لتتفرع إلى هيئات محلية ولجان أحياء وحارات ومجمعات سكنية ومهنية وطلابية، حتى يعم خيرها ويزداد أثرها الحقوقي والحياتي بوجه عام.

- دور الضغط بالوسائل السلمية والمدنية، كاعتماد وسيلة النقد الإعلامي والإضراب والاعتصام.

---

(١) كتاب التربية المدنية، ص١٥٢-١٥٣.

- دور الرقابة والملاحقة الداخلية والخارجية، على مستوى الرقابة الشعبية على العمل الحكومي[1]، والتقاضي ورفع الأمر إلى الهيئات العالمية والاتحادات الدولية في مجال حقوق الإنسان والعفو الدولية والجنايات الدولية. وهذا الدور ولئن كان فعالا في حماية الحقوق وتوفير ضماناتها وحصانتها، إلا أنه في بعض أحواله قد أخفق وفشل، إما بسبب قوة الخصم ودهائه ومراوغته، أو لأنه مشبوه ومتهم في مصداقيته وحياديته وموضوعيته، بل كانت بعض جهات العمل المدني غير منزهة عن بعض الارتباطات الأجنبية والأغراض الخاصة بالفئة أو بالإيديولوجية أو الحزب أو الطائفة أو المصالح المحصورة والقاصرة على أصحابها، ودون أن تعم كافة مكونات المجتمع المدني أو أغلبه.

- دور التكامل مع الدول وباقي مكونات المجتمع وأطيافه وتشكيلاته، وفق أرضية مشتركة واتفاق مبدئي لا تسوء فيه النيات، ولا تتعارض فيه الإرادات، ولا يطغى فيه طابع الغلبة والهيمنة وسلوكية رصد الأخطاء وتتبع العورات وأسلوب الفضح والتشهير والإيقاع والتوريط، بل ينبغي أن يتأسس على التكامل والتوافق، وعلى التقريب والتسديد ما أمكن ذلك، وعلى الاستفادة من الممكن واستثمار المتاح القانوني والواقعي، ومراعاة التدرج والتأني، والعمل على تجنب المصادمات الدموية التي قد تؤول إلى زيادة الاستبداد وضمور صوت الحق وغياب مؤسسات المجتمع المدني لتحل محلها مؤسسات المجتمع السياسي أو العسكري أو مؤسسات الطوارئ والأحكام الاستثنائية الطارئة.

وفي مقابل هذا، فإن الدولة أو السلطة العامة عليها أن لا تحمل مؤسسات المجتمع المدني إلى التفكير في العنف أو مزاولته، بسبب التضييق الخانق وسد كل طرق الحرية الفكرية والتعبيرية والمدنية، فهذا وغيره قد يؤدي في بعض أحواله إلى ردة الفعل العنيف وإلى آثار ذلك على مستوى الأمن والاستقرار والتفاهم والتعايش، كما قد يؤدي إلى الاستقالة والانزواء والكراهية واللامبالاة، وهو ما يؤول إلى ضعف الإنتاج وتآكل

---

(١) مجلة المستقبل العربي، عدد ٣٠٩، حسن كريم، ص٥٨.

المؤسسات العامة واختفاء معنى الدولة لتحل محلها مشروعيات أخرى لا تجري على وفق المجتمع المدني في تعاقده وتطوعه وتجمعه وتعاونه وتكامله مع السلطة وغيرها، وإنما تجري على وفق الأهواء والنـزوات والحسابات الضيقة والمصالح الفئوية المؤذنة بخراب العمران وتهاوي البنيان. فالمجتمع المدني في علاقة جدلية (تأثيرا وتأثرا) بالمجتمع السياسي؛ يمكن أن تأخذ شكلين أساسيين: علاقة تفاعل وتكامل، وعلاقة هيمنة واحتواء[1]. كما يمكن للمجتمع المدني أن يحد من سلطة الدولة المستبدة إلى حد إسقاطها، كما جرى في بولونيا وجورجيا[2].

- وأهم دور في علاقة المجتمع المدني مع الدولة وغيرها؛ إنما هو دور الاتصال بالسلطة والتعاون معها في خدمة مصالح المجتمع المدني وحقوقه الكاملة، ولكنه اتصال في إطار الاستقلالية التنظيمية والهيكلية والمالية والإعلامية وغير ذلك، واستقلال كذلك في التفكير الحر والتعبير الحر والفعل الحر، دون أن تكون هناك تخوفات مسبقة أو حسابات معينة تأتي على أصل النشاط المدني بالإبطال أو التنقيص والتشويه. فالاستقلالية ضمانة معتبرة في الجدوى والمصداقية والفعالية، وضمانة قيمة وعملية في درء الافتتان والتصادم والتقاتل بسبب مشاكل الاحتقان والتضييق والتيئيس المتأتية بسبب التبعية وانعدام الاستقلالية والحيادية.

---

(١) كتاب التربية المدنية، ص١٦٥.

(٢) كتاب التربية المدنية، ص١٦٥.

الفصل الخامس
الإطار التربوي والمستقبلي لحقوق الإنسان

- تمهيد موجز:

يُعد هذا الإطار آخر الإطارات المتناولة في بحثنا هذا. وهو المعني بالجانب التربــوي والمستقبلي. ولعل الجمع بين الجانبين المذكورين يأتي ليدل على فائدة جليلة متأكــدة في البحث وثماره وآفاقه. وهذه الفائدة هي الجمع بين التربية من جهة أولى والاستشراف من جهة ثانية؛ أي التربية على حقوق الإنسان والتنشئة والتوعية بأهميتها وأثرها وشدة الحاجة إليها في حياة الناس ومعاشهم وفي سلامة معادهم وسعادة آخرتهم، إذ من حق الإنسان أن يسلم في الآخرة وينجو من عذاب ربه ويحقق مرضاته، هذا بالنسبة إلى الجهـــة الأولى. أما الجهة الثانية فهي النظر المستقبلي والتخطيط اللازم لخوض متوقع الحقوق الإنـسانية ومصيرها وما تنهي إليه في قادم الزمان والمكان والحال. ولعل التربية تمهد لذلك النظـر وتعمق الوعي به وترسخ التفطن إلى أهميته وجلالته ومتطلباته. ومن ضروب التربية الإعداد للمستقبل والاستعداد للبلاء والرخاء قبل وقوعها، كما يُقال. ثم إن خوض غمار الحقوق في المستقبل لا يكون وليد لحظته وحينه، وإنما يكون ثمرة جهود مضنية وأعمال تمهيديـة كبيرة تتعلق بالمعرفة العلمية والبيئة الثقافية والاجتماعية والتنمية الوطنية والتنشئة الأســرية وغيرها مما يُعد من قبيل التمهيد والتقديم وتوفير الــشروط اللازمـة وتهيئـة الأسـباب والمقدمات، وتكون التربية إحدى أبرز تلك الشروط والأسباب والمقدمات.

كما أن التربية على الحقوق الإنسانية والاستعداد لها في المستقبل يرد في اللحظة التي شهدت غزو العولمة وتفرع مشكلاتها العويصة المتصلة بالهيمنة والاحتكار وانتهاك الخصوصيات الثقافية والسعي إلى تنميط العالم والإنسان والسلوك والحضارة والفكر والإبداع، وإعداد رأي عام عالمي وبيئات إنسانية وفكرية واجتماعية تقبل بمشروع العولمة وتفاصيلها الثقافية والاقتصادية والسياسية، وتطاوع مختلف الإملاءات والتفسيرات والتوجهات الرافعة لشعارات حقوق الإنسان وفق مقياس أصحاب العولمة وكراس شروطهم وفاتورة وجبتهم. وهو الأمر الذي سوف يؤدي لا محالة إلى زيادة الانتهاك وتعاظمه، لا سمح الله سبحانه. ولذلك أشعرنا بأن خير مواجهة للعولمة وتفرعاتها إنما يكمن في حسن التربية بمفهوم واسع وشامل، وبدقة تخطيط واستشراف واستعداد، فضلا عن جودة أداء سياسي وقانوني وكفاحي إنساني مرير.

وبناء عليه، فإن هذا الفصل يتناول موضوعات محددة، هي:

- العولمة وتنميط الإنسان وانتهاك الخصوصيات الثقافية.
- المعرفة بين الحق الإنساني ونـزعات الاحتكار والهيمنة.
- ضمانات حقوق الإنسان ومؤيداتها.
- الإطار المستقبلي لحقوق الإنسان.

وهو ما نبينه مفصلا ضمن المباحث الأربعة التالية.

المبحث الأول

العولمة وتنميط الإنسان وانتهاك الخصوصيات الثقافية

مقدمة المبحث:

نبين في هذا المبحث نبذة موجزة عن العولمة وهدفها والموقف منها، وأثرها في تنميط الإنسان وانتهاك الخصوصيات الثقافية، وتنميط الإنسان ومظاهره، وانتهاك الخصوصيات الثقافية ومظاهره، والعولمة الأجنبية وتفويتها لمقاصد الشريعة، وحقوق الإنسان بين العولمة الأجنبية والعالمية الإسلامية. وكل هذا يرد مفصلا في المطالب الستة الآتية.

المطلب الأول: نبذة موجزة عن مفهوم العولمة وهدفها والمواقف منها[1]:

العولمة: **في اللغة** مأخوذة من التعولم والعالمية والعالم، وهي مصدر مشتق، فعله الرباعي عولم يعولم، ومترجم للكلمة الفرنسية Globalisation، وللكلمة الإنجليزية Globalzation[2]. ومن أسمائها: الكونة، والكوكبة، والشوملة، والسلعنة، والأمركة، وكل هذه الأسماء دالة على معانيها بحسب اعتبارات وضعها وتعريفها وتفسيرها.

وفي اصطلاح أهل الفكر هي: «ظاهرة متعددة الجوانب تهدف إلى دمج العالم في فكر واحد، ونظام واحد، من خلال شبكة من المنظمات والشركات والاتصالات»[3]. أو هي: «زيادة درجة الارتباط المتبادل بين المجتمعات الإنسانية، من خلال عمليات انتقال السلع، ورؤوس الأموال، وتقنيات الإنتاج والأشخاص والمعلومات»[4].

---

(١) مصطلح العولمة واسع ومثار جدل واختلاف، وهو ظاهرة كبرى ينبغي أن توصف أكثر من أن تعرف. عولمة الجريمة، محمد شلال العاني، ص٣٢-٣٣.

(٢) العولمة والخصوصيات الثقافية، مخدوم، ص١٣. والعولمة والأمن، عبد الرحمن ياسين، ص١٢.

(٣) العولمة والخصوصيات الثقافية، مخدوم، ص١٥.

(٤) العولمة...، عبد الكريم بكار، ص١١.

وأبرز أهدافها: توحيد الاقتصاد العالمي وتوحيد الإدراك والذوق والذهن بالاستناد إلى الثورة الاتصالية[1]، وهيمنة أمريكا على العالم، وفتح الأسواق أمامها لتكون سيدة العالم بلا منازع، كما ذكره روجيه قارودي[2]، ودون أن تولي اعتبارا للأنظمة والحضارات والثقافات والقيم والحدود الجغرافية والسياسية القائمة في العالم[3].

وتقويمها الإجمالي: أنها سلاح ذو حدين، وهي -وإن كانت حمالة لأوجه سلبية ومدمرة-؛ إلا أنها تتيح بعض الفرص الثمينة، كتحصيل الفهم الكلي لذواتنا وأوضاعنا والوقوف على مناهج الأمم في استثمارها لإمكاناتها وعلاجها لمشكلاتها، وكمساعدتنا على التفكير من منظور عالمي، وعلى اكتشاف كثير من الأجزاء التالفة في الثقافة والاستفادة من الخبرات المتوافرة لدى الآخرين، وعلى تقديم رسالة الإسلام للناس على نحو لم يسبق له نظير[4].

والمواقف العامة منها ثلاثة:

- تأييد العولمة بكل مضامينها وآلياتها. إما قناعة بجدواها ومصالحها -وهو رأي كثير من الغربيين ولاسيما الأمريكيين- أو تسليما لأمر واقعها وكسبا لبعض مصالحها، وهو رأي بعض المثقفين العرب في الداخل والخارج[5].

- رفض العولمة ولزوم التصدي لها، وهو موقف مجموعة من العلماء والمثقفين.

- قبول العولمة بشروط، والاقتصار على الاستفادة من خيرها ودرء شرها، واعتبارها ظاهرة تحتوي على المصالح والمفاسد[6]. وهو الرأي الذي يدفع الموقف السلبي بالرفض المطلق المؤدي إلى الانغلاق الكلي، أو القبول المطلق المؤدي إلى الاختراق الثقافي[7].

---

(١) كرم الحلو، نقلت عن العولمة والخصوصيات الثقافية، مخدوم، ص١٤.

(٢) العولمة والخصوصيات الثقافية، مخدوم، ص٢٦.

(٣) العولمة...، عبد الكريم بكار، ص١١.

(٤) العولمة...، عبد الكريم بكار، ص٦١، ٦٢، ٦٣.

(٥) العولمة والخصوصيات الثقافية، مخدوم، ص٢٣-٢٤.

(٦) العولمة والخصوصيات الثقافية، مخدوم، ص٢١.

(٧) العولمة والخصوصيات الثقافية، مخدوم، ص٢٨-٢٩.

المطلب الثاني: أثر العولمة في تنميط الإنسان وانتهاك الخصوصيات الثقافية:

العولمة صفة تُطلق على موصوف. والموصوف هو الغرب بتاريخه وحاضره واستشرافه للمستقبل. وهذا يعيننا كثيرا في معرفة هذه الصفة وتفصيلها وتفكيكها في ضوء الموصوف بمكوناته ومتعلقاته وتأثيراته. وهو الأمر الذي يعطي الدلالة الأوضح للعولمة، سواء في مفهومها أو في سياقها أو في أهدافها أو آثارها أو في وسائلها وآلياتها. فمفهومها دمج العالم في نظام واحد أو دائرة واحدة من الفكر والسياسة والاقتصاد والاجتماع...، وسياقها التاريخي نتاج عوامل زمانية ومكانية أملتها ظروف معاشية، مكنتها من البروز على حساب القائم التقليدي[1]، وتراكم فلسفي وإيديولوجي توالت على إفرازه وتقريره نظريات الحق الطبيعي وفلسفة التنوير والعقد الاجتماعي والليبرالية والحرية والديمقراطية والعلمانية الغربية بكل أطيافها وألوانها. والعولمة المتواجدة اليوم هي عولمة غربية، مصبوغة بصبغة أمريكية، ذات جذور وتداعيات تاريخية، تطورت في القارة الأوروبية، وتفاعلت مع الظروف والمتغيرات السياسية والاقتصادية، فشكلت نظاما رأسماليا ديمقراطيا يفرض نفسه على الساحة الدولية[2]. أما هدفها فهو هيمنة الغرب عامة وأمريكا خاصة على العالم، وفتح الأسواق أمامها لتكون سيدة العالم بلا منازع، كما ذكره روجيه قارودي[3]، أو هي سيطرة الدول الرأسمالية على الدول المستقلة الضعيفة[4]؛ من أجل التنميط والتعليب، سلعيا وخدميا وفكريا.

(١) العولمة والأمن، عبد الرحمن ياسين، ص١٣.

(٢) العولمة وأبعادها، أنور عشقي، ص١٥.

(٣) العولمة والخصوصيات الثقافية، مخدوم، ص٢٦.

(٤) العولمة والخصوصيات الثقافية، مخدوم، ص٢٧.

أما أثارها السلبية فكثيرة، منها: الاختراق الثقافي للدول والشعوب، وتهميش دور الدول الوطنية الحديثة، ومحاولة تغيير الأنظمة القانونية والاجتماعية في الدول المختلفة فكريا ومذهبيا مع الغرب، وتمييع الفكر الديني وتغييب التميز الإسلامي عقديا وحضاريا، وإضعاف المقدرات الاقتصادية والتنموية للدول، وتوسيع دائرة الفقر بتقليل الموارد وتكثير البطالة وسحب المبادرات التشغيلية المحلية والإقليمية وغرس عقلية التسول والمسكنة على صعيد الدول والمنظمات فضلا عن الأفراد والجماعات؛ باتخاذ وسائل عدة ولاسيما الوسائل الاقتصادية الضاغطة والموجهة.

وباستقراء جزئيات العولمة وقراءة كلياتها وسياقاتها ومجمل أحوالها، يتبين أن لها هدفين كبيرين ورئيسيين، يكمل أحدهما الآخر، أو يتوقف أحدهما على الآخر. **فالأول هو تنميط الإنسان، والثاني هو انتهاك الخصوصيات الثقافية**. فتنميط الإنسان مدخل إلى الانتهاك، باعتبار أنه تهيئة مادية ومعنوية ونفسية واجتماعية من أجل تسهيل انتهاك الخصوصية الثقافية وتذويبها ثم إبادتها وإعدامها بلا رجعة. فكأن التنميط سلوك عولمي يقتصر على الفرد أو الأفراد، باعتباره مدخلا إلى كيان الجماعة أو الدولة أو الأمة من أجل تنميطها ثقافيا ومعرفيا، بانتهاك خصوصياتها وقتل هويتها. ثم إن الانتهاك يكر على الإنسان بالتنميط والتثبيط، أو يعود على بعض ما لم يُنمط وبعض ما لم يُطمس؛ فيفسده ويبدده من أجل اللحاق بركب الهوية الغربية والخصوصية الرأسمالية والسمة الليبرالية وغيرها.

المطلب الثالث: تنميط الإنسان ومظاهره:

تنميط الإنسان له أشكال عدة ومظاهر كثيرة، ومنها:

- **جعل الإنسان حقيقة مادية**؛ لا تعتني إلا بالطعام والشراب والأثاث والمتاع، ولا تلتفت إلا إلى ظواهر الجسد تجميلا وتحسينا وتلوينا، ولا تلقي أي بال لعالم الروح والفؤاد والدين والعقيدة.

- **تأصيل المعنى النفعي الفردي والفئوي**، وغير المنضبط والمتزن، من أجل إغراق الإنسان في شهواته ولذاته، وإشغاله بالجري وراءها وصرف نظره عن المباح الحلال، وعن معالي أموره وقضايا وجوده. وربما زُجّ بكثير من مزاولي المتعة في عالم الغفلة والمعصية والشرود الذهني والتيه الاجتماعي والأحزان المالية والأسرية بسبب كل ذلك. ومن هذا القبيل: توجيه الإنسان نحو مزاولة الرذائل الجنسية عن طريق إشاعة الفاحشة وتعويد الناس على استماعها ومشاهدتها وضرب القيم الدينية وتمييع الضوابط الأخلاقية وإضعاف أساليب الوقاية والردع.

- **ترسيخ سلوك الاستهلاك**؛ ليؤول إلى عقيدة بعد ذلك، فيصبح الإنسان مساويا للاستهلاك، فـ«أنا أستهلك إذن أنا موجود». ويتركز الاستهلاك بالخصوص على استهلاك السلع والبضائع والمنتجات المتكاثرة بلا قيد ولا رابط، كما لا يغفل عن استهلاك الأفكار والعادات والنظم والسلوكيات الفردية والجماعية، واستهلاك اللغات الأجنبية المبتورة والمجزأة والإحساس بالتميز في ذلك...

- **تأسيس الشخصية الرقمية والمعلوماتية**، التي تستبدل عالم الأحاسيس والمشاعر وأبعاد التواصل النفسي والاجتماعي والميداني، بعالم الأرقام والبيانات المليونية والاتصال عن بعد، والاستغناء عن وسائل التواصل الحية (كالزيارة والاستضافة والمشاركة في الأفراح والأتراح والمساعدات والابتسامات...) واستبدالها بأنماط محنطة من الرسائل ونماذج التهاني التي لا طعم ولا روح فيها.

- **النـــزوع نحو تغليب التخصصات العلمية البحتة على التخصصات الأدبيـــة والإنسانية والاجتماعية؛** بهدف تغييب الخصائص الثقافية والأبعاد الفكرية والوجدانيـــة للإنسان، وهذا يحقق هدف تحييد المتخرجين عن هوياتهم وخصوصياتهم وهموم أوطانهم، وتوجيه أنظارهم -فقط- إلى معارفهم المجردة وتخصصاتهم الفنية الصرفة. وينبغي في هـــذا السياق تقرير المساواة وتكافؤ الفرص بين التخصصات واعتماد سياسة التطعيم والتدعيم، حتى لا تبغي معارف على أخرى.

- **إزالة ولاء الإنسان إلى الأسرة والمجتمع والقبيلة والدولة والأمة،** أو إفراغه من كل قيمة دموية وروحية واجتماعية، وجعله بمثابة الآلة أو السلعة الـــتي تقبـــل التـــصنيع والتعليب والبيع والتفويت والإتلاف والإفساد. وهو الأمر الذي آل في آخر مطافـــه إلى طمس إنســـانية الإنســـان بكل أبعادها. والغرض من ذلك -كما ذكرنا من قبل- هـــو المرور إلى الهدف الثاني المتمثل في انتهاك الخصوصيات الثقافية والهويات الإنسانية وحقوق البشر في كل ذلك.

المطلب الرابع: انتهاك الخصوصيات الثقافية ومظاهره:

الخصوصيات الثقافية هي ما تختص به الشعوب والدول من مفـــاهيم وأعـــراف وسلوكيات، في الدين والعقيدة ونظام الحياة والأسرة والمجتمع، ومجال الزراعة والتجـــارة والصناعة، وفنون الأكل واللباس والعمارة والإدارة والصيد والسياحة، والعلاقة مع الآخر والتعارف والتعايش معه.

وهذه الخصوصيات مهددة -بالواقع أو بالمتوقع- بالعولمة العاتية التي يُفهـــم مـــن سياستها المتعلقة بفرض نمط عالمي موحد على العالم؛ أنها ستغير ما ينـــافي هـــذا الـــنمط وخصوصياته، بالقوة والقهر أو بالترويض والتطويع وبتهيئة العقول والنفوس عبر زمـــان طويل ومنهج مخطط له على كافة أبعاده ومجالاته. وحتى لو قيـــل: إن هـــدف العولمـــة اقتصادي فحسب، وأنه يريد فرض نمط اقتصادي على العالم وأنه لا علاقة له بالأفكـــار

والهويات والثقافات، حتى لو قيل بهذا؛ فإن الخصوصيات الثقافية يشملها التهديد، ولن تكون بمنأى عن آثار العولمة وتداعياتها؛ وذلك لعدم الفصل بين الاقتصاد وغيره من السياسة والثقافة من جهة أولى؛ وهذا أمر يصرح به أرباب العلمانية ويُفهم من أطروحاتهم وأعمالهم، فالعولمة منظومة من المفاهيم والبرامج متحدة العناصر ومتكاملة الأبعاد ومتشابكة المصالح. ومن جهة ثانية؛ فإن فرض نمط اقتصادي عولمي غربي على شعوب ودول أخرى سيوقعهم في مخالفات دينية وثقافية، بالنظر إلى مخالفة هذا النمط العولمي للأنماط الاقتصادية المحلية والوطنية التي تتحدد بمرجعيات دينية وثقافية مخالفة للمرجعية الغربية وأصول العولمة وأسسها الفلسفية والفكرية والتاريخية والواقعية.

- وأبرز مظاهر انتهاك الخصوصيات الثقافية:

- **سلب إنسانية الإنسان** -كما ذكرت- وإفراغه من كل محتوى ديني وفطري وإنساني وشعوري وخيري، أو التقليل من ذلك والتشويش عليه وتمييعه وإضعافه. وذلك بناء على أن انتهاك حرية الإنسان بوصفه فردا أو فئة أو بعدا أو مجالا ما، إنما هو انتهاك للإنسان بوصفه فردا في مجموعة، أو بوصفه جنسا إنسانيا أو مجموعة بشرية لها خصائصها الثقافية والحضارية والدينية.

- **مواجهة مؤسسة الأسرة والعمل على اقتلاعها أو إحداث الاضطراب فيها،** من خلال فرض النمط الغربي في العلاقة الزوجية والذرية، كاتخاذ المرء لخليلة وليس اتخاذ المرء لزوجة، وكتقنين الزواج المثلي، وحالة التبرم من الكبار والمسنين، وقطع الأرحام واستبدالها بالأصدقاء أو الرفقاء من الكلاب والخنازير والقطط، أو بالأفلام والمواقع والمخدرات، وتأليب الأبناء على الآباء واستعدائهم عليهم وتحريضهم لمقاضاتهم أمام القانون «حقوق الأطفال والأبناء» وأمام القضاء «المدني الديمقراطي الحر». وأبعد من ذلك ما تكرسه عدة سياسات إعلامية ودراسية وتشريعية منهجية ومخطط لها بدقة؛ تهدف إلى قلب وضع الأسرة رأسا على عقب، واتخاذ ذلك طريقا لقلب المجتمع والوطن والأمة

بأسرها أو بعض الأمة، على أساس أن الأسرة نواة ما يليها من المؤسسات الاجتماعية والوطنية، وانطلاقا من أن الأسرة المسلمة بالخصوص ظلت جبهة الدفاع وقلعة الصمود وشوكة مغروزة في حلق المعاندين والمتربصين.

- **تكثيف أعمال تسريح المرأة من هويتها ومجتمعها ودينها وثقافتها**، وذلك بتقديمها بديلا عن الرجل في كل شيء، وبإيهامها بأنها مظلومة ومستضعفة، وأنها في صراع أبدي مع أبيها وزوجها وأخيها وابنها، وأنها والذكر ضدان لا يجتمعان وذئبان لا يتآخيان. وقد حظي ذلك بتخطيطه وتنفيذه وتفعيله بمستوياته وآلياته المعروفة. وهو الأمر الذي يؤدي إلى النتائج المعروفة على مستوى فقدان وظيفة المرأة الأم والزوجة والأخت والبنت، وعلى مستوى المرأة الفاعلة في محيطها وبمؤهلاتها وفطرتها وإمكانياتها، وعلى مستوى المرأة التي يتكامل بها الرجل في مجتمع الإسلام والعروبة، وفي مجتمع الفطرة والجبلة في دول شتى وشعوب عدة. وربما كان لقلب وضع المرأة الأثر الاقتصادي البارز فضلا عن الأثر الثقافي والتربوي والأمني، وذلك لقلب الموازنة الاقتصادية وتبعثر أسسها وقانونها، وانعدام المناسبة بين الأسباب والمسببات، وغياب فقه السنن الإلهية والكونية اللازمة في التنمية الاقتصادية والبشرية والحضارية والحقوقية.

- **إضعاف دور المجتمع الإسلامي** -بمفهومه الكامل وبمضمون رسالته وآليات عمله- وتضييق مساحات تأثيره وتدخله، واستبدال ذلك بأطر وهيئات يغلب على الظن أنها لن تقوم بنفس الدور الذي يقوم به هذا المجتمع الإسلامي، ومثال ذلك: تغييب دور المسجد أو تقليله وتهميشه، وكذلك دور المدرسة والقبيلة والديوان والجماعة، ودور الكبار في السن والعلم والخدمة الاجتماعية، ودور الأئمة والقضاة والمؤدبين والمعلمين والمربين، واستبدال ذلك بروؤس جهال وزعامات موهومة وهيئات فاشلة لا يمكن أن تكون قيادات ولا مرجعيات لأنفسها فضلا عن غيرها.

- **تصنيع بعض النخب وتمكينهم من بعض المواقع والصلاحيات المؤثرة**، وإسناد الألقاب العلمية والجامعية إليهم، وإظهارهم على منابر الإعلام والخطابة، وتدريبهم على علم اللسان ونفاق الجنان، وانتحال صفة المدافعين عن حقوق الناس ومصالحهم، وربط بعضهم بدوائر مشبوهة تحت عناوين العلم والفكر والعمل الخيري والإنساني والفعل القانوني والحقوقي. وهو الأمر الذي كان أشد خطرا على الهويات والثقافات الداخلية والوطنية من خطر أعمال النخب المعلنة والفئات المجاهرة بالعداء والجفاء.

- **التدخل في المناهج التعليمية والدراسية**، والعمل على تغييرها بما يخدم أهداف العولمة والهيمنة الغربية والعالمية على العالم الإسلامي بالخصوص، واعتماد سياسات التمويه والاستشكال وادعاء المطالب الحقوقية الإنسانية والمضامين الديمقراطية والسياسية، والعمل على إفراغ المناهج من كثير من محتوياتها العلمية المتصلة بالخصوص بثوابت الأمة وعقيدتها وشريعتها وحضارتها، وبما يُتصور أنه ضد الآخر، كمضمون الجهاد والفتوحات والدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والاقتصاد والمرأة، وغير ذلك.

- **التدخل في العمل الخيري والوقفي**، وفرض آليات شديدة على مراقبته والتضييق عليه، من أجل إضعاف أحد أبرز منابع الدعم الإسلامي والعمل الخيري في الأمة، وزيادة فقر المسلمين وتهميش مؤسساتهم واقتصادياتهم.

- **تزايد الجريمة وطنياً وعالمياً، كماً ونوعاً**. وقد أصبحت الجريمة في عصر العولمة منظمة ومدققة و«علمية» و«قانونية» و«مسموحا لها بعبور القارات وتجاوز سيادة الدول والقوانين الوطنية»، كما ازدادت واتسعت دائرتها، وأضحت أكثر قوة وعنفا وانتشارا؛ بسبب العولمة، التي وضعت بين أيدي المجرمين التقنية الحديثة من الاتصالات والمعلومات[1]، وتعاظم هذا الخطر بموجب ضعف الحصانة الداخلية وتقلص دور الدول في حماية أراضيها وأمنها، والتنسيق بين عناصر الجريمة، والاستفادة من الوسائل التقنية المتطورة جدا[2]، وكذلك الأمن من الملاحقة والعقاب في أحوال كثيرة؛ بسبب غياب

---

(١) عولمة الجريمة، العاني، ص٣٥.

(٢) عولمة الجريمة، العاني، ص٣٤.

السياسة العقابية الرادعة، وبسبب ما تعرضت له العقوبات والحدود الشرعية من تشويه وتعطيل في كثير من بلاد العالم الإسلامي. وتعد الزيادة في حجم الجريمة ونوعها أحد أبرز التحديات التي تواجه الخصوصيات الثقافية والهويات الدينية؛ وذلك بموجب ما تفرضه من أنماط سلوكية وفكرية مخالفة لطبيعة البلد وثقافته، فضلا عما تحدثه من خوف وفزع يؤثر في الاستقرار النفسي والاجتماعي ويقلل من فرص الإنتاج والإبداع ويضعف الوازع الخلقي والديني في النفوس والواقع.

- **الدعوة إلى توحيد الأديان ونفي الخصوصيات عنها**، واعتبارها ديناً واحداً، أسموه تارة دينا سماويا، وتارة أخرى دينا إلهيا، وأسموه ويسمونه في أطوار أخرى دينا إبراهيميا وتوحيديا؛ (نسبة إلى إبراهيم عليه الصلاة والسلام أبي الأنبياء وأول المسلمين...)، وبناء على أن الدين الإبراهيمي دين عالمي وإنساني و«عولمي» يصلح أن يكون إطارا للوفاق العالمي والتعايش الإنساني!!

ويقع التبرير لهذه الدعوى الباطلة بجملة قرارات معرفية في منتهى الخلط واللبس، وبمنتهى أسلوب التوظيف والتطويع، وبشتى أنواع القهر الفكري والكبت العلمي، وهي تستلهم من ادعائها للإبراهيمية كل شيء إلا الإبراهيمية بمعناها السماوي الصافي، وبيعدها الديني الذي أسس للإسلام الناسخ والخاتم وفق مراد منزله الذي قرر أن يكون خاتما وناسخا لكل الأديان والشرائع الناسخة: ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ (الأنعام:١٦٣)، والذي نفى عن إبراهيم عليه الصلاة والسلام صفتي اليهودية والنصرانية والإشراك، كما زعم أدعياؤه وأعداؤه. ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (آل عمران:٦٧).

- **تقرير مبادئ العلمانية والإنسية والحداثة والديمقراطية الغربية الرأسمالية** بمضامينها المعروفة وآلياتها المحددة، والهادفة إلى تمرير المشروع الغربي وثقافته التوسعية والإحلالية.

المطلب الخامس: العولمة الأجنبية وتفويتها لمقاصد الشريعة:

تنميط الإنسان ليس إلا تفويتا لإنسانية الإنسان وكلياته الخمس (الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، فهذه الكليات قد عُطلت بموجب هذه العولمة، وقد أُفرغت من مضمونها الإسلامي الإنساني والفطري الذي حوته مقاصد الشرع، كمضمون كرامته وحرمته وخصوصيته وسرية أحواله[1]، ومضمون حقه في الزواج وفق توجيه الإسلام لا حسب أهواء العولمة التي شرعت له الإباحية والزواج المثلي والتفكك الأسري، ومضمون حقه في العقل المفكر والمبدع داخل دائرة الإيمان والحياء وعدم الإضرار بالغير، غير أن العولمة وجهته نحو التلقي من غير فكر والاستجابة الشرطية غير الواعية وغير الناقدة، ، وأطلقت شروده وليس تدبره، وأرسلته عن كل قيد مشروع واعتبار أصيل. كما أن العولمة قد سلبته أمن الإيمان وسكينة الالتزام وفضائل الخلق.

وانتهاك الخصوصيات الثقافية ليس إلا دليلا على البغي والظلم، وإكراه الشعوب على أديان وأنظمة غيرها، وهو مضيعٌ لحرياتهم وكرامتهم وأمنهم، وقلبٌ لأوضاعهم الفكرية والسلوكية، وبالنسبة إلى المسلمين؛ فإنها تعمل على انتهاك خصوصية دينهم، شريعة وحضارة، وأحكاما ومقاصد، حقوقا ومكاسب، وكل ذلك جار على خلاف مصالحهم ومكتسباتهم، ويأبى الله إلا أن يتم نوره.

---

(١) من أمثلة ذلك: الاطلاع على المراسلات الخاصة بيسر ودون ترك أثر، وهذا مظهر بارز من مظاهر انتهاك الحقوق. وهذا يشمل البريد الالكتروني E.Mail والمحادثات الصوتية عبر الأنترنت Voiced chat. حق الخصوصية، ماجد راغب الحلو، ص١٥٤.

المطلب السادس: حقوق الإنسان بين العولمة الأجنبية والعالمية الإسلامية:

من خلال ما تبين؛ فإن العولمة -وفي جانبها السلبي- سوف تأتي على حقوق كثير من الناس والشعوب وعدد كبير من دول العالم، ولاسيما الدول النامية والفقيرة والمستضعفة، فتأتي على حقوقها الثقافية والدينية والاقتصادية، ومن ذلك سلبها حق انتمائها الديني والوطني، وحق تقرير مصيرها الحضاري والتطلعي، وحقها في ممارسة عاداتها وأعرافها وطقوسها ونسكها، وحقها في تقرير مصيرها الاقتصادي والتنموي، فضلا عن حرمانها من حق التنوع والاختلاف، وحق التنافس والتدافع، وحق الردع بالرعب وبالسلم، وحق تكافؤ الفرص وتعادل موازين القوى. وفضلا -كذلك- عن تجريد الإنسان من إنسانيته وكرامته وكلياته الخمس.

أما العالمية الإسلامية فليس من أبعادها وأهدافها الهيمنة على غيرها وحرمانها من خصوصياتها، وإنما هي نظرة إنسانية تعني التواصل بين البشر من أجل تحقيق أهداف إنسانية عامة، والقائم على أساس الاعتراف بالخصوصيات[١]. والعالمية حوار مع باقي الحضارات وإثراء لها بقيم حضارية جديدة. وإذا كانت العالمية حوار وإثراء، فإن العولمة إلزام واحتواء[٢].

---

(١) العولمة والخصوصيات الثقافية، مخدوم، ص١٦.

(٢) العولمة، أنور عشقي، ص١٥.

المبحث الثاني

المعرفة بين الحق الإنساني ونـزعات الاحتكار والهيمنة

- مقدمة المبحث:

نبين في هذا المبحث حق الإنسانية في حيازة المعرفة، ومخاطر احتكار تلك المعرفة وأضراره، ووجهة الإنتاج العلمي والهيمنة السياسية والعسكرية، والمعرفة بين الارتقاء بأدوات الإنسان والارتقاء بخصائصه. وتبيين هذا مفصلا يرد في المطالب الأربعة الآتية.

المطلب الأول: المعرفة حق إنساني:

المعرفة حق من حقوق الإنسان. إذ له الحق في تحصيل المعرفة التي يصلح بها حاله ومعاشه، فله الحق في معرفة دينه وعقيدته، وله الحق في معرفة القراءة والكتابة والتعبير والتركيب، وله الحق في معرفة اللغات والثقافات والفنون والعلوم، وغير ذلك مما يدخل في حقوقه الأساسية ومصالحه الضرورية والحاجية والتحسينية.

والإنسان الذي له الحق في المعرفة هو الإنسان الفرد والإنسان الجماعة والدولة والأمة والبشرية قاطبة؛ وهو ما يجعلنا نتحدث عن المعرفة الإنسانية الفردية (بالنظر إلى أفراد الناس من طلبة ومتعلمين...)، وعن المعرفة الجماعية (بالنظر إلى الشعوب والدول والأمم)، وهو ما يترتب عليه القول بتقرير المعرفة للشعوب وبترسيخ حق الأمة في حيازة معرفتها اللازمة لها ولأمنها ومناعتها وحماية حقوقها.

والمعرفة التي تُعد حقا من حقوق الإنسان هي الفاعلية الذهنية والمنتج العقلي والأمر المركب الذي يتداخل فيه النسبي بالمطلق، والخاص بالعام، والذاتي بالموضوعي والوهم

بالحقيقة، والزيف بالصدق[1]. وهو الأمر الذي يحيلنا إلى تفصيل مقولة المعرفة من حيث أقسامها ومفاهيمها الفلسفية والفكرية، وسياقاتها التاريخية والواقعية، وتفاعلاتها الاجتماعية والبيئية. فهناك المعرفة التجريبية أو البحتة، وهناك المعرفة الإنسانية والاجتماعية. وهناك المعرفة المجردة والنزيهة والمعرفة الموجهة بالسياسة والإيديولوجية. وهناك المعرفة الحق التي يحصل بها الحق الإنساني، وهناك المعرفة الباطل والمنكر والزور، وغير ذلك من الأقسام والألوان التي تتقرر بناء على كل ذلك.

والذي يعنينا أكثر في هذا الصدد، هو المعرفة وصلتها بالحقوق الإنسانية؛ أو كيف تكون المعرفة طريقا إلى حقوق الإنسان وحمايتها وضماناتها. وكيف يمكن للمعرفة بوصفها أمرا مركبا أن تكون هذا الطريق؛ وهي على أقسام وأحوال، ومسرحها العالم كله، بمختلف أديانه وثقافاته وطوائفه ومناهجه، وكيف لها أن توازن بين مختلف الخيارات وأن تسدد وتقارب. وهذا ما نبينه في النقاط التالية:

الفرع الأول: ملازمة المعرفة للإنسان:

المعرفة والإنسان متلازمان ومترابطان منذ بدء خلق آدم عليه الصلاة والسلام، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة:٣١)، فآدم أوتي المعرفة التي أنيطت بوجوده وحياته وتكريمه وتكليفه ومجموع ما سُخر له من خيرات الكون. كما أوتي العقل (مستودع المعرفة)، والحواس الخمس (أدوات المعرفة)، ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾ (الإسراء:٧٠)،﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ﴾ (النحل:٧٨). وليس التسخير إلا دلالة على إسناد المعرفة إلى الإنسان، كي يكتشفها ويقررها ويطورها ويستخدمها في خيره ونفعه. وكذلك، فإن حسن الخلق، وفضلا عن كونه نعمة من الله وفضلا، فإنه دليل على اجتماع عناصر المعرفة المادية

(١) توطين العلوم، علي القريشي، ص٢٩.

والروحية والأخلاقية والعقلية في الإنسان (فردا ومجموعة)، وطريق إلى إعمار الأرض وإصلاحها وإقامة عبودية الخالق تعالى فيها، والتي هي ذروة المعرفة ومنتهاها، ومنطلقها وسمتها الملازمة لها.

إن المعرفة في تلازمها بإنسانية الإنسان منذ خلقه ووجوده، تظل الوعاء الأكبر والمنهج الأفضل لحقوق هذا الإنسان منذ وجوده وفي كافة أطوار حياته. ثم إن هذا التلازم يضبط مضمون هذه الإنسانية المحددة في التوجيه القرآني وفق خصائص التكريم الإلهي له (القبضة الإلهية الترابية والنفخة الروحية، وتعليمه الأسماء كلها، واختباره المعرفي ونطقه بالأسماء للملائكة، وتكليفه وتسخير الكون له، ونوط أعماله بعبودية ربه)، وهي ما يجعلنا نقرر أن المعرفة باعتباراتها المذكورة خير وعاء لا لتقرير الحقوق فحسب، وإنما لترسيخها ومداومتها وتفعيلها وضماناتها.

الفرع الثاني: حماية الحق الإنساني في المشترك المعرفي:

المشترك المعرفي هو ما يشترك فيه جميع الناس من معارف وعلوم ومهارات تعليمية وتثقيفية...، دون النظر إلى اعتبارات التفريق العنصري أو الديني أو العرقي... والمعيار الضابط لهذا المشترك هو إنسانية الإنسان في أصلها الجبلي وحقها الفطري، ومن ذلك: معرفة اللغة، ومعرفة أحوال المعاش والصحة والسلامة والدواء والعلاج، ومعرفة فنون الزراعة والصناعة والصيد، ومعرفة سنن الخلق وقوانين الوجود، ومعرفة قوانين الأرض ونواميس الكون، وغير ذلك.

فهذا المشترك العرفي يظل حقا إنسانيا ثابتا لجميع البشر، يتساوون في تحصيله، وتتكافأ فرصهم في استثماره، وتستبعد منه المعايير المذهبية والطائفية والحزبية والعنصرية، فالناس فيه سواسية؛ لأن الله تعالى أناطه بإنسانية الإنسان؛ وهو الوصف الظاهر المنضبط المعرف لحقيقته وحكمه وأيلولته الحقوقية والأخلاقية.

الفرع الثالث: حماية الحق الإنساني في الخاص المعرفي:

الخاص المعرفي هو ما يقابل المشترك المعرفي، وهو المعرفة التي تخص شعبا دون شعب، أو أمة دون أخرى. وقد كفل الهدي الإسلامي حق الناس في معرفتهم الخاصة بهم؛ مع ما لاحظه من ضرورة التوجيه والإصلاح وتقرير الأكمل المعرفي بطرقه وآدابه، وبمراعاة داعيته وموافقته للشرع ومقاصده. وذلك لأن مجال هذا الخاص متسع وفسيح ومتعدد، وهو شامل لأحوال المعاش وفنون الحياة، ومن ذلك: فنونُ المعاش، أغذيةً وأشربةً ومعمارا وممرات وساحاتٍ، وفنونُ الاتصال والتواصل والتزاور، تهنئةً وتعزيةً وفرحا وترحا، وفنونُ السِّلم والحربِ والصلة والقطع والتعاون والتحامل، وغير ذلك كثير.

وأبرز ما كفله الإسلام من حق الناس في معرفتهم الخاصة، ما أنتجوه من معرفة كان جهدهم الخاص ملاحظا فيها، كجهد البحث الذاتي والتجربة المحلية والدعم المالي الوطني، فيحق لهؤلاء الاستفادة من هذا الإنتاج المعرفي وكسب أرباحه وعوائده، ولكن دون فحش أو احتكار أو توظيف مذهبي وفلسفي أو انتهاك لحق إنساني.

وكفالة الإسلام لهذا الحق الخاص في المنتج المعرفي المحلي أو الوطني الخاص بدولة أو جماعة، إنما وقع تعليله بتقرير الإنتاج وتأصيل الإبداع وإشعار المنتجين بحق الحرية الفكرية وبراءة الاختراع وامتلاك الحق وترتيب آثارها المشروعة بناء عليه. وربما يكون هذا دافعا لتقرير المنافسة والتدافع وتعظيم أحجام الحراك الإنساني وكيفياته؛ بغية تحصيل النفع الإنساني العام.

واعتبار هذا الخاص المعرفي حقا لأصحابه مما يكون له أثره الواضح في الإحساس بالطمأنينة والارتياح والشعور بالعدالة والقسط في الاستفادة من الإنتاج والابتكار ودرء عوامل الاحتقان والتدابر والتقاتل بسبب الإحساس بالحيف والغصب وانتحال الصفات وسرقة جهود الآخرين، وربما يؤدي في أقل أحواله إلى التقاعس والاستقلالية والفتور، وإلى ضعف المنتوج المعرفي وتقليله.

كما أن كفالة هذا الحق الإنساني الخاص بأصحابه؛ قد يكون له أثره في التواصل والتجاور والتحاور؛ الأمر الذي يكون له -كذلك- أثره في الإقناع والإفادة وفي تحقيق أقدار عالية من التوافق الإنساني ومن الوصول إلى المشترك البشري وتكثير مظاهره وتعظيم محاصيله.

وكان للإسلام أثره في إقناع الآخرين بفكرته ودعوته، وفي تحقيق التسديد والتقريب، وترتيب أولوياته ورسم سياساته؛ بموجب احترام حق الآخرين فيما يخصهم من معرفة وغيرها. وبموجب التحلي بأدب العدالة في القول والعمل، ﴿اَعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (المائدة:٨)، فربما تكون هذه العدالة أشد أثرا في التعريف والإقناع من موقف هو أقرب للمعركة منه للموقف، إذ كسب القلوب خير من كسب المواقف، وكسب المدارك خير من كسب المعارك. فالإسلام لا يخشى الحرية ولا المعارضة ولا الخصوصيات الإنسانية المعرفية والحضارية والبيئية، والله تبارك وتعالى قد خلقنا مختلفين ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ...﴾ (هود:١١٨-١١٩)، وأراد هذا الاختلاف، فهو دافع للتنافس والتدافع وليس له من الله دافع. وهو خير للإسلام دين الفطرة والحرية والعدالة والمساواة.

الفرع الرابع: حماية حق المسلمين في المعرفة:

المسلمون جزء من الإنسانية، وهم ربع سكان الأرض تقريبا. فلهم الربع في المشترك الإنساني على الأقل في اللحظة الراهنة، ولهم الكل في خاصهم المعرفي؛ هذا على سبيل التجوز والإحصاء؛ مسايرة لمنهج الإحصاء والثقافة الرقمية والحسابية... وحق المسلمين في المعرفة نوعان اثنان:

- **حقهم في المشترك المعرفي لجميع الإنسانية**، من حيث اطلاعهم عليه وإسهامهم في تحصيله وانتفاعهم به على قدم المساواة وتكافؤ الفرص وميزان العدالة. كما عليهم واجب الإفادة والإنارة وإتاحة المعلوم للغير، وفقا لمبدأ مقابلة الحق للواجب.

- **حقهم في الخاص المعرفي**، من حيث تحصيلهم لمعرفتهم الدينية والحضارية والثقافية والأخلاقية والاجتماعية والأسرية التي تعبر عن مرجعيتهم الإسلامية وخصوصيتهم الحضارية.

فيكون للمسلمين الحق في امتلاك المعرفة الخاصة بكل أنواعها ومفرداتها، والحق في الاستفادة من مدخراتهم وخبراتهم، وفي توظيف مختلف الأدوات الإنتاجية والوسائل المعرفية والتجريبية، وامتلاك مكتسباتها وعوائدها، واستثمارها فيما يحقق مناعتهم واستقلالهم وحضارتهم وريادتهم. وهذا الحق مكفول للمسلمين كما هو مكفول لغيرهم، بناء على قاعدة العدالة والمساواة، وقانون الكفاءة والجهد والحاجة، ومبدأ الاستحقاق والاستئثار والاستثمار.

ومن حق المسلم الفرد أن يحصل المعرفة الشرعية التي بها يصح تكليفه وتدينه، والتي يبرز فيها نموذج تحضره ورقيه وتميزه، وله أن ينالها بمنهجها القويم ومضمونها الصحيح وأبعادها الإنسانية والأخلاقية والحضارية، ودون أن يتطرق إليها الغش والتحريف والتشويه، بموجب نزعات العلمنة وموجات التقليد وطبائع الاستبداد ومآرب الاغتراب والاستلاب. وله الحق -كذلك- في تطبيق معرفته الدينية في حياته العملية، فلا يُمارَس عليه القهر والقمع والكبت والحجر، سواء في لباسه ومظهره، أو في تعبده وتقربه، أو في مقاله ومقامه، بل هو حر في شعائره ومشاعره وأخلاقه وقيمه؛ بموجب حريته في المعرفة وحقه في تحويل هذه المعرفة إلى واقع يعيشه ونموذج يطبقه.

كما يكون من حق الدولة الإسلامية أو الأمة المسلمة أو فئة من المسلمين، حيازة المعرفة اللازمة للمعاش والمعاد، دون إكراه أو كبت أو تحجير. وهذا حق مكفول لهم بشرائع السماء وقوانين الأرض.

وللأمة الإسلامية الحق في امتلاك معرفتها الدنيوية والتكنولوجية والصناعية والطبية والعسكرية وغيرها، ولها الحق في امتلاك أسباب ذلك ومستلزماته، وعليها واجب التفكير والتدبير فيما يحول هذا الحق إلى أمر واقع وشيء ملموس تحصل آثاره وتُجنى أرباحه.

ويكفي ما زاوله غيرنا تجاه أمتنا من حرمان وتحايل واحتكار في مجال المعرفة ونتائجها وآثارها، وحسبنا ما أوصلونا إليه من تخلف كبير في هذا المجال، هم السبب الأكبر في حصوله؛ بموجب سياسات الاحتلال والهيمنة واغتصاب الأوطان والمدخرات، وحصر العقول، وحبس الإرادات، والتواطؤ مع أبناء الجلدة، واختطاف المجتمع الدولي ومؤسساته وإمكانياته.

المطلب الثاني: مخاطر احتكار المعرفة والعلم:

الفرع الأول: نبذ الإسلام للاحتكار العلمي وغيره:

«لاَ يَحْتَكِرُ إِلاَّ خَاطِئٌ»[1]، كما جاء في الحديث الشريف الذي منع احتكار الطعام وأقوات الناس. والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والأصل أن الخطاب على عمومه وشموله[2]. وفي احتكار العلم جاء التشريع الإسلامي متوعدا ومهددا أصحاب الاحتكار بسوء عاقبة الدارين، فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾ (البقرة:١٥٩). وقال الرسول الأكرم، ﷺ، في الحديث الذي رواه أبو هريرة، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ فَكَتَمَهُ، أُلْجِمَ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[3]. كما جاء التشريع موجها (ندبا أو وجوبا، كفاية أو عينا، بحسب اعتبارات ذلك) إلى طلب العلم ونشره، ومرغبا في كل ذلك، ومرتبا عليه حسن الجزاء في العاجل والآجل، كما جاء في حديث انقطاع عمل ابن آدم إلا من ثلاثة[4].

---

(١) صحيح مسلم، بشرح الأبي، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، حديث رقم ١٦٠٥، ٥/٥٣٧.

(٢) استدل مالك بعموم الحديث على أن الاحتكار حرام من المطعوم وغيره. وظاهر أحاديث الباب: أن الاحتكار محرم من غير فرق بين قوت الآدمي والدواب وغيره. تحفة الأحوذي، ٤/١٦٢.

(٣) أخرجه أبو داود بشرح عون المعبود، في كتاب العلم، باب كراهية منع العلم.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب، رقم ٤١٧٧.

وكما أن توجيه الشرع في العلم (نهيا عن احتكاره وأمرا بنشره) متعلق بأفراد المسلمين، فإنه متعلق بفئاتهم ودولهم وأمتهم، فالجميع مأمورون بنشر العلم ومنع احتكاره وجحوده، والأمة منوط بذمتها الشهود المعرفي والعلمي والتقني، كما هو منوط بها الشهود الحضاري والإنساني العام، وربما يكون الشهود العلمي أحد أهم مداخل الشهود الحضاري، بالنظر إلى خصائص العصر العلمية والتقنية والمعلوماتية، ومما يقتضيه هذا الشهود العلمي ويستلزمه، من حيث إبرازه وتعميمه ونشره، باعتبار كونه أحد وسائل الدعوة والإقناع والحوار، وباعتباره عنصرَ قوة وعزة ومناعة وحصانة، وباعتباره حقا للناس جميعا يقابله واجب الأمة في تقريره وحمايته وإيصاله إلى هؤلاء. كما أن الأمة لا يضرها أن يستفيد غيرها من منجزاتها العلمية والحضارية، فذلك من قبيل إرادة الخير بالناس جميعا، وتقديم ما ينفعهم في حياتهم ومعاشهم، فـ«أحبكم إلى الله أنفعكم لعباده»، بل الأمة تكون في أداء تعبدي ورسالي شرعي، إذا هي أرادت الخير للناس وجلبت لهم ما ينفعهم ويصلح حالهم، بشرط أن يكون النفع مأذونا فيه، وغير مفوت لنفع آخر مساو له أو أهم منه، وغير موقع للأمة في المهانة والدونية والسقوط والتراجع.

الفرع الثاني: حقيقة احتكار العلم وضرره:

مرد خطأ المحتكر العلمي: حرمان الناس من حقهم في المعرفة والعلم. وأخطر ما في هذا الحرمان أنه حبس للعلم ومنع إخراجه ونشره، إلا عند اشتداد الحاجة إليه من أجل رفع سعره وغبن الآخرين بسببه وإشاعة روح الشح والشر بين الناس. فالاحتكار -وفضلا عن الحرمان-، يوجد فيه التحايل والترصد والتلاعب بمشاعر الناس ومدخرات الشعوب، وابتزاز الأموال واستغلال الحاجة إلى العلم المحتكَر، فهو عمل غير صالح، لمخالفته الخلقَ والأدب، وجريانه على وفق لأهواء والشهوات والأمزجة، وتفلته من قواعد المنافسة والعدالة والمشاركة. ولكن المحتكر خاطئ وماكر، ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ﴾ (فاطر:٤٣).

ومعلوم أن احتكار العلم -في بعض أحواله- أشد خطرا من احتكار الطعام، لأنه أشمل وأوسع وأفعل وأدهى، فاحتكار العلم هو احتكارٌ للطعام والشراب واللباس والدواء، واحتكارٌ للفضاء والمحيط والهواء، واحتكارٌ للحريات والإرادات والأنظمة والمؤسسات، واحتكارٌ لسبل الاستحقاق والاستئثار. كل ذلك يحصل بموجب احتكار العلم الذي هو احتكار لكل ما يترتب عليه من إنتاج ومنافع وتنمية شاملة تعود بخيراتها وفوائدها على كل إنسان بكل أبعاده وحاجياته.

وقد أصبحت حالة احتكار العلم من أشد الحالات ظهورا واستفحالا، ومن أعظمها أثرا في التصرف في إرادات الشعوب والدول، وفي إدارة الصراع والتقلبات، ورسم الخرائط والسياسات بكل دهاء وتحايل وتحامل، بل إن هذه الحالة شكلت وجها جديدا من أوجه الاحتلال والهيمنة، ورفعت دولا وأخضعت أخرى، وعطلت مصالح وأقامت غيرها بما يخدم أهواء الذين ظلموا واحتكروا.

وقد وصل الأمر إلى ما وصل إليه، من حيث زيادة الاستكبار والتعالي والصلف، ومن حيث استسهال اغتصاب البلدان وانتهاك الحقوق، ومن حيث تعاظم حالات التخلف والتراجع في مجالات التقنية والإعلامية والأسلحة والمنتجات الصناعية والغذائية بالخصوص. وخذ إليك مثلا ليس ببعيد عنا في زمانه ومشهده ومعاناته؛ مثل الصلف العلمي الغربي في مجال الأسلحة بالخصوص، والذي فعل فعلته في عالمنا الإسلامي ودولنا النامية وشعوبنا الفقيرة، حيث الدمار الشامل أو ما يقاربه، وحيث القتل والتشريد والإعاقات والهدم والتجريف والحرق والإبادة، وطمس المعالم ومحو الآثار وهدم المساجد والمكتبات والدور والمتاحف، وإشغال الذات بالذات، والطائفة بالطائفة، وصرف النفس عن حالها واستشراف مستقبلها؛ فهو الموت كله، عاجله أو آجله، عامه أو خاصه، بحسب

البلدان والأصقاع، والمصالح والأطماع. ومحدده الاستعلاء والاستكبار، وسببه الضعف والفشل وغياب المنافس والمدافع، و الرادع والمانع، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال:٦٠)، وقوله: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأْسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ (النساء:٨٤). ومرد هذا الاستعلاء والاستكبار احتكار القوة وأسبابها وشروطها ومقوماتها. ومثل آخر هو ربيب المثال الأول؛ ألا وهو مثل الصلف الصهيوني الذي لو لا صنوه الصلف الغربي لما كان له ما كان من العجرفة والهمجية والوحشية التي ما نظن أن لها مثيلا في أحلك العصور وأشدها انتهاكا لحقوق البشر. فانظر ماذا فعل في غزة الصامدة وفي فلسطين المحتلة وفي البلاد الإسلامية المقاومة والممانعة. إن ما فعله في أقل من شهرين لم يُفعل في تاريخ قرون مديدة وأحقاب عديدة. كل ذلك يُفعل باحتكار القوة والعنف والعلم والتكنولوجيا العسكرية والنووية والجرثومية الفتاكة والمبيدة. وكل ذلك يُفعل ومواثيق الدول تنص على حق الشعوب في المقاومة وامتلاك العلوم وحيازة المعرفة والأسلحة، ولكنها تدعو إلى السلم من جانب واحد وتفرض السلام على طرف واحد.

ولكن مع ذلك؛ فالمحتكر خاطئ وظالم ومستبد، وسوف يحيق المكر السيئ بأهله وأتباعه وأنصاره وعملائه، وسوف نرى فيهم عجائب قدرة الجبار المنتقم، وسوف تنقلب الدورة الحضارية ونصير إلى ما كنا عليه من ريادة وحضارة عادلة وراشدة لا تحتكر ولا تعتدي بل تكون رحمة ونورا وخيرا -إن شاء الله-. ولن يكون هذا بالكلام والمقال بل بالفعل الراشد المبني على مقوماته ومرتكزاته وآلياته وآدابه.

الفرع الثالث: بعض مظاهر احتكار العلم في العصر الحالي:

مظاهر احتكار العلم في العصر الحالي كثيرة ومتجددة ومتداخلة. وهي تسري في علوم المادة والتقنية والفيزياء والرياضيات والاتصال والمعلوماتية[1]، وفي مجال الصناعة[2] والتسلح والترسانات العسكرية والمعدات الحربية بوجه خاص[3]. كما أنها تجري على وفق عقلية الهيمنة والسيطرة والتحكم في الشعوب والدول، وسلوك الابتزاز والاستفزاز والحسابات الخاصة والأوراق الضاغطة والاعتبارات الظالمة التي لا تقر لكرامة الشعوب ولا لحقوق الناس أي قرار.

وأخطر ما في هذه الاحتكارات أنها تتسم بطابع التقنين والتشريع في أغلب الأحوال، وما بقي دون تقنين وتشريع يأخذ مجراه في الاحتكار الفعلي والميداني. ومن أمثلة ذلك: أن الدول الصناعية الكبرى قد أقرت مبدأ احتكار العلم والصناعة بتشريع قوانين ذلك، مثل قوانين الملكية الفكرية وبراءات الاختراع. من أجل أن تقوم باحتكار العلم للأبد أو لفترة زمنية كبيرة تتراوح ما بين ١٥٠ و٥٠ سنة، أو لأطول فترة زمنية ممكنة حتى تستطيع وحدها التطوير، وبذلك تتصدر دول العالم في التقدم وتسبقهم بالزمن وبالظهور في القمة والإشراف المتعالي على غيرها من الدول النامية والفقيرة. ثم إن هذه الدول الصناعية، ومنها الولايات المتحدة الأمريكية تبذل كل ما لديها من إمكانيات سياسية وقانونية وعسكرية وأممية من أجل منع أي دعوة إلى منع احتكار العلم أو تقليل مدته وتخفيف وطأته. كما أن الكثير من الدول الصناعية وغيرها تصارع لجذب العلماء حتى تكسب براءات اختراعاتهم، وقصر حق التطوير عليها دون غيرها، والأسف كله أن عددا من هؤلاء العلماء هم من العرب والمسلمين والبلاد النامية والدول المستضعفة.

---

(١) من أمثلة ذلك: صناعة أنظمة التشغيل للحاسبات المتخصصة والشخصية، مثل وندوز وماكنتوش للأجهزة الشخصية، ويونكس وسيميتر للأجهزة المتخصصة.

(٢) مثال ذلك: موتور السيارة والأجهزة الميكانيكية، وبعض صناعات الأدوية والصناعات الكيماوية والحيوية، وتكنولوجيا الطاقة البترولية والغاز الطبيعي والطاقة النووية.

(٣) ومن ذلك احتكارهم لبعض المعدات الحربية الثقيلة والخطيرة والمتطورة جدا، واحتكارهم للأسلحة النووية والجرثومية والفسفور الأبيض، ومنع غيرهم من مجرد التفكير في هذه الأسلحة فضلا عن التطوير والتمرير. ومثال كوريا الشمالية وإيران ليس منا ببعيد.

الفرع الرابع: مقاومة احتكار العلم وسبلها:

المقاومة مشروعة ومكفولة في شرائع السماء وقوانين الأرض وأعراف الناس وقواعد العدالة ومبادئ الحقوق والكرامة وقيم الفضيلة والأخلاق والمعروف. وعلة المقاومة الاعتداء والظلم والبغي. وهي تعم مقاومة الغاصب للأرض والناهب للثروة، كما تعم المحتكر للعلم والمستأثر بالمشترك العلمي والإنساني والمانع لغيره والحارم له. ومقاومة المعتدي بالاحتكار تكون بجنس موضوع الاحتكار، وهو العلم والمعرفة والصناعة والتقنية، وما يستلزمه ذلك من قوة الإرادة والعزيمة، وحسن الإدارة والعمل والإنتاج والإبداع، وتحقيق أقدار من الاستقلالية المادية والتقنية، فضلا عن الاستقلالية السياسية والسيادية، وإحداث التنمية الشاملة بكل متطلباتها وشروطها وأسبابها الذاتية والموضوعية، وفعل الممكن والاستفادة من المتاح واعتماد الأولويات والموازنات بحسب الواقع والظرف، وتعزيز التعاون الداخلي والتنسيق البيني العربي والإسلامي والنامي، ووضع ما يلزم بكل ذلك من تنظير وتخطيط وتنفيذ وتفعيل وتطوير وتقويم، على المدى القريب والبعيد.

وأهم ما يؤيد روح المقاومة التقنية والعلمية والتنموية، الإرادة والنية والعزم، فأمة الإسلام أمة نية وعمل، أمة وجدان وسلطان، أمة فؤاد ومعاش ومعاد. أضف إلى ذلك الإمكانيات المادية والمالية والجغرافية والبشرية والذهنية التي تتمتع بها دول العالمين العربي والإسلامي. وأضف إلى ذلك -كذلك- تجارب النهوض بعد الركود وشواهد النجاح بعد الإخفاق[1].

كما أن تنوع السبل في المقاومة دليل على جدوى هذه المقاومة، فالبناء التعليمي والأسري والاجتماعي، والاستقلال والمناعة والتنمية، والعمل المدني التطوعي والضغط

---

(١) من أمثلة ذلك: تجربة اليابان التي حققت ما حققته في اللحظة الراهنة، بعد أن كادت تُباد. وكذلك تجربة ألمانيا وماليزيا. ومن الأمثلة الجزئية على ذلك: مشروع ريتشارد ستالمان الذي أراد مقاومة سياسة حجب العلم عن البشرية، فأنشأ أول شركة خاضعة لرخصة حرة تعد البرامج الحرة ومفتوحة المصدر، وتمكن كافة أفراد المجتمع من امتلاكها دون قيد أو شرط. وقد صرح الكثير من العلماء أن السبيل الوحيد أمام الدول النامية هو الاعتماد على هذه البرامج الحرة الكثيرة، حتى تستطيع أن تلحق بركب التقدم.

الدولي والحقوقي والقانوني، وتوحيد الداخل وتشجيع الذات وتعزيز المبادرة وإحياء مفاصل الوقف والزكاة والصدقة والاستثمار والتضامن والتكاتف، وتحقيق الأهلية وتجديد الثقة في القادة والساسة وربط الجماهير بعلمائها وأئمتها ومصلحيها، كل ذلك وغيره كفيل برسم شيء كثير مما هو مأمول ومنشود.

المطلب الثالث: وجهة الإنتاج العلمي والهيمنة السياسية والعسكرية:

الفرع الأول: الإنتاج العلمي بين الحق المشروع وبطلان الهيمنة السياسية والعسكرية:

المفترض في الإنتاج العلمي أن يخدم الإنسانية في قضاياها الحيوية المختلفة. ولأصحابه المباشرين له حق الملكية الفكرية وبراءات الاختراع وتحصيل العوائد، بشرط العدالة والكفاءة، وبمراعاة قواعد الحاجة والجهد والمنافسة الشريفة والتدافع المشروع. فالإنتاج العلمي محكوم بمحددين، محدد ذاتي يتمثل في حق المنتجين، ومحدد غيري يتمثل في حق غير المنتجين، كحق الدولة والأمة والإنسانية. فهذان المحددان يحكمان الإنتاج العلمي وفق القواعد المذكورة، وبناء على موازنات تحصل في حينها، وتأخذ بعين الاعتبار معطيات الواقع والممكن والأحوال الخاصة والحيثيات المختلفة وغير ذلك مما له تأثير في الاستفادة من الإنتاج العلمي وتوظيفه بكيفية إيجابية، تستبعد فيها معاني الأنانية والاحتكار والتعالي والاستكبار، والتهميش للفئات الضعيفة، والتطويع لخدمة الأغراض المذهبية والسياسية والعرقية والعنصرية والنفعية الابتزازية والجشع المحلي أو الأجنبي.

غير أن واقع الإنتاج العلمي في بعض أحواله وأطواره، قديما وحديثا، قد زاغ عن خطه الموضوع له وانحرف في اتجاهات أخرى كثيرة، منها: استعماله في تحقيق الهيمنة السياسية والعسكرية، بالسيطرة على سياسات الدول وخيارات الشعوب وبرامج الهيئات الإنسانية والمدنية والجماهيرية، وبالقبضة العسكرية وبقوة السلاح عند فشل الهيمنة السياسية والضغط الإعلامي والإكراه عن بعد.

ولأصحاب الهيمنة مشروعات تخضع للتخطيط والتنفيذ والمتابعة والمراجعة، حسب جداول زمنية وآليات عملية وخطط طوارئ وبدائل محتملة وخطوط رجعة وخطوات مبادرة. ومن ذلك: الإعداد للهيمنة ووضع مقدماتها ورسم أطوارها، ودراسة التاريخ البشري والجغرافية السياسية والاقتصادية والنفسية والاجتماعية، ورصد الواقع وإجراء الإحصاء والاستقراء، وإقامة النظر على كلام الخبراء والمدراء. وأهم مدخل لكل ذلك: تهيئة الشعوب والعقول والحدود والسدود لتقبل الهيمنة وهضم معظمها أو أجزاء منها، من أجل تسهيل هضم الباقي، فهذا من شأنه أن يقلل الجهد ويخفف العبء، ويهمش المناعة ويضعف الإرادة، ويشكك في الملة والأمة، ويذل النخبة والزمرة. وأبرز ما يستفيد منه المهيمنون القابلية للهيمنة، على غرار كلام المفكر الجزائري مالك بن نبي، رحمة الله عليه، في قابلية الاستعمار.

فقابلية الهيمنة شرط في نهضة المهيمن وتخلف المهيمن عليه، وهي تضاهي العدة والعتاد الكبيرين المعتبرين، يفترض أن يوفرهما المهيمن إذا لم تكن هناك قابلية.

ثم إن هذه القابلية شرط مركوز في الذات لا يُقوى على إخراجه واستبداله إلا بجيل ورعيل، وبزمن طويل، وهو ما لا يكون متاحا عند وقوع الهيمنة واستفحالها، لأن المهيمن سيشدد قبضته على المجتمع المهيمن عليه، وسيمنعه من كل فرصة اليقظة والتنمية وطرد القابلية الذاتية لهذه الهيمنة.

وسيطيل عمر التخلف والضعف، ويبعد شروط للنهضة ومقومات للصحوة، إلا إذا كانت هناك عجائب قدرته عز وجل، وتسليط أقداره على عدوه، وتحويل المستضعفين من سنن وأقدار إلى سنن وأقدار أخرى، ومغالبة الأقدار بأقدار وفق سنن التغيير وقواعد الدين، والتصميم على المقاومة والعزة، واسترداد الحق وافتكاك المبادرة، وتخليص العالم من الفئة الباغية والزمرة العاتية.

الفرع الثاني: سبل تخليص الإنتاج العلمي من الهيمنة السياسية والعسكرية:

لا بد أولا من تخليص الذات من قابلية الهيمنة المقيتة، ومن تردي الأوضاع المختلفة في مجال السياسة والتعليم والاقتصاد والإعلام والعلاقات الدولية والإقليمية، وفي فك الارتباط المعرفي والمنهجي والإجرائي بين المتشابهات في مفردات الحزب والطائفة والدولة والأمة، وفي العقيدة والمذهب والشريعة والحضارة، وفي الداخل والخارج والأنا والآخر، وفي غير ذلك من المتشابهات وما يأتي على خلاف المحكمات والبينات.

ولا بد ثانيا من تفصيل مفاصل هذا التخليص، كالقول بأنه يقع على مستويات تربوية وتعليمية وسياسية وإعلامية، وبأنه ينبغي أن يقوم على الجهود الجماعية والمؤسسية والتخصصية، وأنه يلزم وضع مقارباته وموازناته التي تتحدد في ضوء الواقع وملابساته ونتائجه، وبأنه يحتاج إلى جلد وصبر وتنازل وتوافق وتقديم الأهم على المهم وتدارك العاجل وتدارس الآجل.

ولا بد ثالثا من إيراد كلام صريح ومباشر يقول كلمته الواضحة في الإنتاج العلمي وتخليصه من شوائب الهيمنة وأضرار السيطرة وأعاصير العولمة. وهو ما يجعلنا نقرر إحياء فريضة العلم والمعرفة، وواجب النهوض الفكري والتقني والمعلوماتي، ولزوم النفير الحضاري بكل عتاده وعدته، في الإيمان والتعبد والصلاح والإصلاح، والبدء بصلاح الذات وإصلاحها، وإفراغها وملئها، وتجاوز سلبياتها وتراجعها[1]، وإعدادها لقابلية الاصطلاح مع الذات والهوية والفطرة والتاريخ والحضارة والنهضة، وتهيئتها للممانعة والمقاومة والمجاهدة، للحيلولة دون مخططات الهيمنة ومسوغاتها ومداخلها. وهذا هو أمر الله وسنته في تداول الحضارات والتغيير والإصلاح والتعمير والتسيير. وعليه تتقرر السياسة

---

(١) ومن ذلك: تجاوز الحالة السيئة للمسألة التعليمية في العالم العربي والإسلامي، من حيث ما لحق بها من الإصابات والتقهقر والتراجع وسيادة الغثائية والادعاء واللجوء إلى التكديس والتلقين والتقليد، والنقل لمناهج وتجارب الأخر... توطين العلوم، تقديم عمر حسنه، ص١٠.

التعليمية والتربوية[1] والإعلامية والاقتصادية والثقافية والبيئية التي يجب أن تنهض بها جامعاتنا ووزاراتنا وجوامعنا ومحطاتنا الفضائية والتاريخية والحضارية، كما تتقرر السياسة الآنية لمعالجة بعض المشكلات العالقة التي لا يتوقف أمرها على التخطيط البعيد في مداه والعميق في معناه، ومن ذلك: استثمار المنتج العلمي المحلي الممكن، وتطويره واستثماره في تقليل آثار الهيمنة والسيطرة، وحسن إدارة التصدي لما هو واقع من الهيمنة أو ما هو متوقع منها، وفق مقاربات تتحدد بالتنسيق والتشاور والتوافق، مع بعض التنازل الذاتي لمصلحة الداخل وإغاظة الآخر المتعالي.

المطلب الرابع: المعرفة بين الارتقاء بأدوات الإنسان والارتقاء بخصائصه:

الفرع الأول: طبيعة هذا الإشكال ومبرراته:

يعبر هذا الإشكال عن حالة قديمة تمثلت في دراسة الإنسان فلسفياً ودينياً وعلمياً، وما آلت إليه من تقريرٍ لثنائية الأدوات والخصائص من منظور الفلسفات والمرجعيات والسياسات المختلفة التي عرفتها مسيرة الإنسان وحياته.

كما يعبر هذا الإشكال عن حالة جديدة تتمثل في ما وصل إليه الإنسان من تطور تقني وتجريبي، كان له الأثر البالغ على حقيقته وخصائصه وكرامته. فقد عرف الإنسان في العصر الحالي ثروة الاتصال والإعلام، وطغيان العلوم التجريبية والتقنية على العلوم النفسية والاجتماعية والإنسانية، وظاهرة التكنوقراط وهجرة العقول والنزعة العلومية[2]، ونوابغ الرياضيات والفيزيائيات والإحصائيات، على حساب علماء العقائد والأخلاق والقيم الفكرية والثقافية. وفي هذه الأحوال كلها عُدل عن الارتقاء بخصائص الإنسان إلى

---

(١) ومن ذلك: أن جعل العلم نظاماً معرفياً متداخلاً مع الواقع الاجتماعي ومؤثراً في تاريخيته من شأنه أن يحوله إلى قوة فاعلة في مسيرة التغيير. توطين العلوم، علي القريشي، ص٣٤.

(٢) توطين العلوم، القريشي، ص٢٧.

التطاول في البنيان، وبكلمة مختصرة: بين التوجه إلى الإنسان، كمحل للعملية التعليمية وهدف لها، وبين الاقتصار على وسائل الإنسان وأدواته واعتماده في النهوض[1]. وهو ما جعل حكماء العالم يتنادون إلى ضرورة التصدي لهذه الحالة الخطيرة على مستوى حقيقة وجود الإنسان ذاته، ودوره ورسالته، وعلاقته بالوسائل والأدوات الحياتية والكونية.

الفرع الثاني: الجمع بين الارتقاء بخصائص الإنسان وأدواته:

القاعدة أن جمع الخصائص والأدوات في الارتقاء بالإنسان هو الأصل. وأن التفريق معدول عنه، إلا عند التعارض، فيُقدم الأهم ويُدفع الذي دونه. فالخصائص مطلوبة بالقصد الأصلي، والأدوات مطلوبة بالقصد التبعي؛ فهي وسائل ومُكمِّلات. ومن شروط هذا الارتباط أن لا يعود التابع على المتبوع بالإبطال أو الإخلال. فالارتقاء بخصائص الإنسان، وتنمية قدراته، كما الارتقاء بأشياء الإنسان وتحسين ظروفه وشروط حياته[2].

وتؤيد هذا الجمع نصوص الشرع وأحكامه وقواعده ومقاصده، ومبادئ الفطرة السوية والعقل السليم والعرف الصحيح والمنهج القويم. كما تؤيده قواعد مقاصد الشريعة الإسلامية التي تقيمه على أساس متين، من حيث اعتبار التلازم بين الخصائص والأدوات:

- **ضربا من ضروب اعتبار التلازم بين المقاصد والوسائل** (فالوسائل لها أحكام المقاصد).

- **وضربا من ضروب ارتباط الضروريات بالحاجيات والتحسينيات**، هذه المراتب الثلاث تقبل التقسيم الثنائي (الخصائص والأدوات)، بحسب اعتبار ذلك وأمثلته وسياقاته وعلاقاته وحيثياته... وقد ذكر علماء المقاصد أن الضروريات (حفظ الكليات الخمس، وحفظ إنسانية الإنسان، ونظام الإنسانية ورقيها وأمنها وتوازنها...) هي أصل للحاجيات والتحسينيات، والحاجيات أصل للتحسينيات، أو أن الحاجيات والتحسينيات

---

(١) توطين العلوم، تقديم عمر عبيد حسنه، ص٦.

(٢) توطين العلوم، تقديم عمر عبيد حسنه، ص٥.

تكمل الضروريات. فهذا بيان دقيق للمراتب الثلاث، وعلاقاتها بعضها ببعض. ولهذا أثره الدقيق في بيان ثنائية الخصائص والأدوات، والجمع بينهما، وفعل الترجيح عند وجود التعارض، وعند قيام الداعية والموجب.

- **وضربا من ضروب التلازم بين المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية** بوجه من أوجه التفسير والاجتهاد والتقدير، (فالمقاصد الأصلية هي التي شُرعت بالقصد الأول، أو التي لا حظ قريب ومباشر فيها للمكلف، بخلاف المقاصد التبعية التي شُرعت بالقصد الثاني التبعي، أو التي لوحظ فيها حظ المكلف ونفعه العاجل. ومعلوم أن تنزيل قواعد المقاصد على ثنائية الخصائص والأدوات جلي المعنى وجليل الفائدة، فالخصائص الإنسانية مقصودة بالقصد الأول بالنسبة إلى الإنسان الخليفة والمكلف والمكرم، فإنسانيته (كرامته ومكانته وحرمته وحقوقه...) مقصودة بالقصد الشرعي الأول، أما أدواته وأساليب معاشه وراحته وسعته، فمقصودة بالقصد التبعي الذي ينبغي أن يقوي إنسانيته ويجعلها على وفق المراد الإلهي الأصلي، وليس أن يهدرها ويفوتها ويضعفها.

والمهم من كل ما ذكرنا، أن الجمع لا بد من اعتباره واستحضاره، إقرارا لحقيقة الإنسان ومكانته ودوره، واستبعادا لكل ظواهر الإخلال بمسيرته وطمس كرامته وهضم بعض حقوقه، إذ له حق الارتقاء في سلم الكرامة والحرمة، كما له حق الارتقاء في مدرج المنافع المادية وأدوات الحضارة ووسائل الإنتاج والمعاش.

الفرع الثالث: سبلُ الجمع بين الارتقاء بخصائص الإنسان وأدواته:

تتسم هذه السبل بالتنويع والتفصيل والتفريع، ويمكن جمعها في سبيلين كبيرين:

١- تقرير مبدأ إنسانية الإنسان وكرامته، دينيا وفلسفيا وأخلاقيا وسياسيا وتشريعيا. ومعالجة الشوائب المعاصرة التي نالت من كرامة الإنسان وحقوقه المكتملة (المادية والروحية)، والتي حصلت بموجب طغيان المادة والتقنية والمعلوماتية على الروح والتزكية والنفسانية والاجتماعية. ومما ذكره أهل الخبرة والتخصص في هذا المجال:

– **مصطلح التنمية البشرية**[1]، بما يشتمل عليه من مضمون تنمية خصائص البشر ومواهبهم وملكاتهم ومهاراتهم ونفسياتهم، وهو ما يكون له الأثر في تقرير إنسانية الإنسان، وترسيخ أدواره الهائلة في النهضة والتنمية والتربية والتزكية.

– **مصطلح الأنتروبولوجيا**، أو دراسة الإنسان عبر تاريخه وأطواره، وفي ضوء أبعاده وخصائصه، وبالنظر إلى آماله ومستقبله. وهو ما يقرر بوضوح أن الإنسان ليس مادة أو أداة أو وسيلة إنتاج، وإنما هو فوق ذلك وأعمق من ذلك، إنه المخلوق المكرم والمكلف، والإنسان المتخلق والمتأدب، وصاحب المشاعر والشعائر والفاعل والمتفاعل...

– **مصطلح الحوكمة**[2] التي دلت على التفات كبير لإنسانية الإنسان وخصائصه وأخلاقه (المسؤولية، الأمانة، الكفاءة، الإرادة العالية، المهارة النفسية والعقلية والحسية...)، والتي توالت نداءاتها في الآونة الأخيرة، لما شوهدت مظاهر التسيب والتهالك والتراجع في الأداء المهني والإداري والمؤسسي والتنموي، المحلي والعالمي.

٢– تقرير الآليات المعرفية والمنهجية والواقعية والعصرية التي تخدم هذا المبدأ وترسخه، وترتب آثاره عليه. ومن ذلك:

– إعادة الاعتبار للعلوم الإنسانية والاجتماعية والنفسية التي توظف للارتقاء بالخصائص والصفات، وتعمل على تأصيل وترسيخ مفهوم المواطنة، وتبصر بوسائل إدراك الظواهر الاجتماعية وكيفية معالجتها، وتمتن أنسجة العلاقات الاجتماعية، وتؤهل المواطن لكيفية التعاطي مع نفسه ومجتمعه وبيئته ومحيطه و(الآخر) والعالم من حوله، خلافا للعلوم التجريبية التي توظف للارتقاء بأشياء الإنسان وأدوات المواطن، وتحضيره للدخول في العصر الالكتروني بجدارة، ليكون قادرا على بناء العمران، وقيام الحضارة أو الإسهام فيها..[3].

---

(١) مجتمع المعرفة، الألكسو، ص٦٢.

(٢) ورد تعريفها في المبحث الخامس من الفصل الثالث.

(٣) توطين العلوم، تقديم عمر عبيد حسنه، ص١٩.

- تقرير الوسطية التعليمية، واستبعاد التعليم المتطرف الذي ينأى بالمتعلمين عن منهج الوسط والعدل والاتزان، ليرتمي في طرف الإفراط والتفريط، وفي جهات الغلو في العقليات والماديات أو الروحانيات والوجدانيات والتقنيات.

- إعادة الاعتبار لإطار التعليم والتربية والإصلاح، وتشجيع الكفاءات الأدبية والعلمية والدينية، وإبراز الوجوه التي يجب أن تبرز في المحافل الإعلامية والخطابية وفي المواقع المؤثرة والنافذة، وليس إبراز وجوه لا يحق لها أن تبرز ولا أن تأخذ الصدارة بديلا عن العلماء والمفكرين والمصلحين والخطباء والمرشدين، إذ فعل ذلك يكون طريقا للارتقاء بظاهر الإنسان وظاهر «ثقافته وإبداعه وأصالته...» ، وهو ما يكون على حساب صحيح الثقافة وعميق الإبداع ومتانة الأصالة. ومثال هذا: إظهار العرافين والدجالين والسحرة وبعض أدعياء الحكمة وأرباع أهل العلم والثقافة في المواقع الفضائية والإعلامية، وإسناد أمر التحليل والتثقيف والتشخيص والتوصيف والتوجيه لغير أهله من كل من هب ودب، وهو ما يكون قرينا لاقترانه بقيام الساعة ونوطه بتمني دخول المرء القبر؛ لحيرته واضطراب موازين الفطرة فيه، وطغيان الباطل والمنكر والعبث على قيم العدل والحق والحكمة والصواب.

المبحث الثالث

ضمانات حقوق الإنسان ومؤيداتها

- مقدمة المبحث:

تتكامل ضمانات ومؤيدات حقوق الإنسان في تطبيق هذه الحقوق وحمايتها من كل تربص أو تحايل أو تبطيل وتعطيل. ومعلوم أن المشكلة الكبرى لحقوق الناس في العصر الحالي بالخصوص، هي مشكلة مفارقة القول للفعل، وغياب الضمانات والمؤيدات المقرة والحامية لها. وما أجمل -في عالم اليوم- الشعارات والخطابات والسياسات الداعية إلى الحقوق والكرامة والمساواة والحرية، ولكن ما أبعدها عن الواقع والممارسة والتطبيق. حتى كاد أهل التحقيق يتفقون على تباعد الأمرين تباعد المشرقين، -إلا من رحم الله-. وربما نكاد نجزم أن الوضع الإنساني البائس الذي أدركته الإنسانية في هذا العالم المملوء بالمواثيق والمؤسسات والدراسات، لم يكن له نظير في الأزمنة الغابرة، من حيث المفارقة العجيبة بين الشعار والسلوك على الأقل.

وتكمن أهمية الضمانات والمؤيدات إزاء تفعيل الحقوق في أهميتهما النظرية والعملية والإجرائية. فما هي إذن هذه الضمانات، والمؤيدات؟ ونبين في هذا المبحث تلك الضمانات، ومؤيدات حقوق الإنسان، وضمانة التوازن بين الحقوق والواجبات.

وهو ما يرد مفصلا في المطالب الثلاثة الآتية.

المطلب الأول: ضمانات حقوق الإنسان:

هذه الضمانات هي: مجموع القواعد والصيغ والإجراءات النظرية والعملية التي تضمن السير الصحيح لحقوق الإنسان، ودون أن تعطلها أو تخل بها الأهواءُ والأمزجة والمصالح السياسية والتوظيف الإيديولوجي والمذهبي والعنصري، وموازين القوى ومختلف الاعتبارات الشهوية والشبهية.

وهي تتوزع على الضمانات الفكرية والدينية والسياسية والقانونية والقضائية والمدنية والإدارية والمادية والإعلامية والتعليمية، كما تشمل جملة إجراءات ذلك وآلياته المحددة التي تحسم الأمور وتضبط المراد وتنفي التهميش والتشويش على المفاهيم والمضامين والقوانين والترتيبات والموازنات. ويمكن أن نقسم هذه الضمانات إلى ضمانات داخلية وأخرى خارجية.

الفرع الأول: الضمانات الداخلية:

بتقرير مبدأ المشروعية الدستورية والقانونية، واتباع القواعد الدستورية، والفصل بين السلطات، والرقابة على السلطة، وحماية القضاء العادل والمستقل والحازم، للحقوق والحريات الأساسية، ولاسيما في الظروف الاستثنائية(١)، وإنشاء الإعلام الحر والهادف، وتشجيع المجتمع المدني على مزاولة أدواره الإنسانية والحقوقية، وإنفاذ العقوبات المشروعة، وإقامة مؤسسات الدولة على قواعد العدالة والصلاحية والكفاءة والجدارة التخصصية والتجريبية والعملية، هذا فضلا عن المظاهرات والإضرابات الاحتجاجية ووسائل التحرك والضغط السلمية والقانونية والمدنية. وموجز تفصيل ذلك نورده فيما يأتي:

- **ضمانات المسؤولية الفردية**[٢] والوازع الديني[٣] والأخلاقي لدى الإنسان المكلف الذي يجبره إيمانه بإعطاء الحقوق إلى أصحابها، ويمنعه من مختلف أوجه الاعتداء

---

(١) انتهاك حقوق الإنسان الأساسية، أرحيم الكبيسي، ص٥٥٧-٥٦٥.

(٢) عرض كتاب: حقوق الإنسان في الإسلام، عبد الحفيظ المالكي، ص٢٨٣.

(٣) الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبَة، ص٤٠٩ وما بعده.

والظلم. ويرى بعض العلماء أن الدفاع عن الحق يُعد واجبا شرعيا. كما أن خلق المسلم يبعثه على فعل العدل والإحسان والعفو والسماحة، ومنع العدوان والتقصير والإساءة الكثيرة والقليلة، فالبعد الأخلاقي قوة إضافية للبعد الإيماني والعقدي، كما أنه قوة إضافية للقانون[1].

– **ضمانات المسؤولية الجماعية أو المجتمعية**، وضغط الجماهير وتوجهات الرأي العام[2] وأشكال تعبيره (الاستفتاء الشعبي، والاعتراض الشعبي، والاقتراح الشعبي، وحق الناخبين في إقالة نائبهم، والحل الشعبي، وعزل رئيس الدولة)[3]، ومؤسسات المجتمع المدني، فهذه كفيلة بتقرير الحقوق وتوسيع دائرة العارفين بها، وكفيلة -أيضا- برسم مسالك الوقاية والاحتياط، الأمر الذي يمنع أو يقلل من الاعتداء على الحقوق. وتمثل الأمة المسلمة (عقيدة وشريعة وتاريخا وواقعا وشعورا وتكتلا عالميا متميزا وفاعلا) ضمانة كبرى لحقوقها أفرادها ودولها من جهة أولى[4]، وحقوق الإنسانية كلها من جهة أخرى، وذلك لعناصر القوة فيها، وأثر ذلك في تأسيس حقوق الإنسان وتفعيلها وردع المخالفين والمعتدين، وتقليل ضررهم وفسادهم.

– **ضمانات مؤسسة الحِسبة**[5] ومنهج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[6]، بما يتضمنه من سياسة عامة وخاصة تهدف إلى إقرار الحقوق والمنافع ودرء المظالم والمفاسد، وتجنيب المجتمع أسباب الفتنة وآثارها ومضاعفاتها.

– **ضمانات الجهاد[7] في سبيل الله تعالى**، بمضمونه وضوابطه وأدبياته الشرعية المعتبرة. وذلك لما يقوم به من صدٍ للعدوان الخارجي ومنعٍ لجرائمه واعتداءاته. وهو الأمر

---

(١) حقوق الإنسان...، يسري أرشد، ص١٤٨.
(٢) الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبّة، ص٤٤٥،٥٠٧.
(٣) الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبّة، ص٥١١-٥١٤.
(٤) حقوق الإنسان، يسري أرشد، ص١٧٨.
(٥) ينظر مبحث الرقابة العامة، ضمن الفصل الثالث.
(٦) عرض كتاب حقوق الإنسان..، عبد الحفيظ المالكي، ص٢٨٤.
(٧) الجهاد في الإسلام هو الضمانة الأولى لحقوق الإنسان، محمد سعيد رمضان البوطي، ص٧٢.

الذي يقرر حماية حقوق الأفراد والمجموعات وصيانتها من كل تربص وتآمر وتعد. وتدل عبارة «في سبيل الله» على الصالح العام، بما في ذلك الحقوق العامة والخاصة. وقد اتفق جمهور الفقهاء على أن الجهاد إنما شرع لحماية الحقوق الإنسانية من كل ما قد يتهددها أو يتّجه بالعدوان عليها... فالدفاع عن الوطن ونظام الدولة حق إنساني عام وليس حقا دينيا محصورا للمسلمين[١].

– **ضمانات المنظومة الدستورية والقانونية**، وما يترتب على ذلك من **علوية القواعد الدستورية والقانونية، وتقرير مبدأ الرقابة بأنواعها**، كمبدأ **الرقابة الوقائية** (الرقابة السابقة لإقرار القوانين، والرقابة اللاحقة التي تتمثل في فحص دستورية القانون بعد صدوره من المجلس التشريعي...[٢]. ومبدأ **الرقابة القضائية لدستورية القوانين** عبر طريقيه المعرفين[٣]. ومبدأ **رقابة المشروعية أو الشرعية**، أو مبدأ «سيادة القانون»، أو مبدأ «الحكومة المقيدة»، وهو خضوع سلطات الدولة للقانون في كل مجالات نشاطها. وهو يهدف أساسا إلى الحد من تسلط الإدارة وتعسفها، والحيلولة دون المساس بحقوق الأفراد وحرياتهم العامة[٤]. ومبدأ **الرقابة الشورية** (مراقبة مجلس الشورى والنواب والشعب)، **والمراقبة المالية** (قانون الموازنة العامة، وربط الضرائب بقوانين تضعها السلطة التشريعية وتراعي حقوق المواطنين)، **والمراقبة السياسية**، كمسائلة الحكومة وإجراء التحقيق والاستجواب[٥].

– **ضمانات الفصل الحقيقي بين السلطات الثلاث، وضمان استقلال السلطة القضائية** عن سائر سلطات الدولة، وإقامة المؤسسات القضائية على الكفاءة والتخصص والأمانة والنزاهة، وضمانة طريقة التعيين (الانتخاب، وعن طريق السلطة التشريعية...)،

---

(١) الجهاد في الإسلام هو الضمانة الأولى لحقوق الإنسان، محمد سعيد رمضان البوطي، ص٨١.
(٢) الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبة، ص٤٣٤-٤٣٥.
(٣) الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبة، ص٤٣٦.
(٤) الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبة، ص٤٣٩.
(٥) الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبة، ص٤٤٤-٤٤٥.

وضمانة عدم العزل، وضمانة هيبة القضاء[1]؛ لأجل تأمين ما يلزم لإحقاق الحق من نزاهة وتجرد وجرأة. ومعلوم أن القاضي في الإسلام (تشريعا وحضارة وتاريخا في الغالب...) يؤدي وظيفته باستقلال عن الحاكم، مع أنه يعينه ولا يعزله[2]، طالما هو في طريق العقيدة والعدالة.

– **ضمانة «القضاء الإداري» أو «ولاية المظالم»**، والتي تتعلق برفع الظلم الواقع من الولاة والحكام والأمراء ومؤسسات السلطة وأجهزة الدولة. وهو معتبر من أكثر الضمانات التي كانت مستخدمة في دولة الإسلام لصيانة الحريات وحفظ الحقوق[3].

– **ضمانات أخرى**، تتعلق بمجموع التفاصيل القانونية والقضائية والأمنية والإدارية والإجرائية التي تُقرر بها الحقوق والتعويضات والمنافع وتُدفع فيها المظالم والمفاسد والأضرار. ومن ذلك: إلغاء بعض القوانين، والطعن فيها، والتعقيب عليها وتقييدها والاستدراك عليها، والامتناع عن تطبيقها، وغير ذلك مما له تعلقه بحماية الحقوق وكفالة مصالح أصحابها.

الفرع الثاني: الضمانات الخارجية:

بتقرير مبدأ المشروعية الدولية العادلة، وليس «الشرعية الدولية» التي تكيل بعشرات المكاييل، واحترام القانون الدولي بعد وضعه بعدالة وأمانة ومساواة، واستحداث الأجهزة والآليات لحماية الحقوق، دوليا وإقليميا وإفريقيا ووطنيا ومحليا[4]. وتقرير سيادة الدول على أوطانها وشعوبها، ومنع التدخل الأجنبي والاحتلال والإحلال والاستيطان والهيمنة السياسية والعسكرية، وإقامة المحاكم الدولية العادلة والنزيهة والمستقلة عن القوى العظمى والدول الصناعية الكبرى. وتفعيل القانون الدولي الإنساني لمعالجة قضايا المدنيين

---

(١) الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبة، ص٤٤٩-٤٦١.

(٢) حقوق الإنسان...، يسري محمد أرشد، ص١٦٠-١٦١.

(٣) الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبة، ص٤٦٤.

(٤) انتهاك حقوق الإنسان الأساسية، أرحيم الكبيسي، ص٥٦٦-٥٧٥.

والمفقودين والضحايا وصون حقوقهم أو ما تبقى منها، ولبحث أوضاع الممتلكات الحضارية والتاريخية وحماية حق العالم في السلم والأمن الدوليين، وفي البيئة النظيفة والأجواء الخالية من آثار الأسلحة المدمرة والتجارب المفزعة.

ومما يُلاحظ أثره في ضمانات الخارج، التجمعات الإقليمية والدولية الفاعلة في تحقيق التوازن الدولي والسلم العالمي، عن طريق التكتل الذاتي والممانعة القوية وحمل الآخر على الاحترام والتقدير وعدم الاستخفاف بهذه التجمعات ودولها ومنظماتها. ومن ذلك: وجوب تعزيز وتفعيل بعض التجمعات الواقعة في عالمنا العربي والإسلامي، كمنظمة المؤتمر الإسلامي ورابطة العالم الإسلامي، والاتحاد المغاربي والخليجي، ومجامع الفقه والإفتاء واتحادات الكتاب والحقوقيين والإعلاميين وروابط العلماء والفقهاء والأدباء والشعراء. فهذه التجمعات وغيرها كفيلة بتحقيق ضمانات كبرى وفاعلة ومؤثرة في المجال الحقوقي بوجه خاص، وفي المجال الإنساني والحضاري بوجه عام.

المطلب الثاني: مؤيدات حقوق الإنسان:

يُراد بمؤيدات حقوق الإنسان، حجج الادعاء ومستنداته ووثائقه وسائر ما يكون طريقا مثبتا للحقوق وحاميا وضامنا لها. وتتسم هذه المؤيدات بالسعة والشمول والتنوع، فمنها ما هو نظري وفكري وفلسفي وديني يؤسس لمبدأ الحقوق وقيامه وفعاليته. ومنها ما هو إجرائي وعملي ومؤسسي يُعرف بإجراءات الاستحقاق والتقاضي وترتيبات الدعوى والشكوى والاعتراض والاستبقاء وسائر الوثائق والبيانات القانونية والإدارية والقضائية التي تكون وسيلة للادعاء والمطالبة بالحق وإبطال الباطل ودرئه.

وبين هذا وذاك ارتباط وثيق، لا يُستغنى فيه الواحد عن لآخر، ويتكامل فيه النظري الفلسفي مع التطبيقي العملي، وتتناغم فيه النصوص والقواعد القانونية مع الأبعاد الأخلاقية والفطرية والشرعية، باستدعاء الجميع في ادعاء الحق الإنساني وإثباته والاحتجاج له.

ولا تقل مسألة المؤيدات أهمية عن مسألة تقرير الحقوق ذاتها، وذلك باعتبارها إحدى وسائل الاستحقاق ورد المظالم، وإحدى مسالك الكفاح القانوني والبياني والإجرائي من أجل الانتصار لقضية حقوقية عينة تحتاج إلى زخم هذا الكفاح وأعبائه الإثباتية وطرقه التقريرية.

وقد يبذل صاحب الحق أو نائبه قصارى جهده في ادعائه حقا تاريخيا أو واقعيا، مدنيا أو سياسيا، لفرد أو مجموعة، أصالة أو تعويضا، كما قد يقوم باستدعاء البيانات التفسيرية والقواعد التأصيلية والحجج المتضافرة؛ من أجل الانتصار إلى هذا الحق واسترداده وتحصيله.

وربما يأخذ الجهد المبذول وقت جيل أو أجيال بأكملها، كما هو الحال في قضية العصر والزمن؛ قضية فلسطين المحتلة التي تحتاج إلى طائفة من المؤيدات التاريخية والدينية والجغرافية والمعمارية والحضارية، فضلا عن المؤيدات الحقوقية والقانونية والقضائية الدولية المعاصرة، من أجل إثبات الجرائم الصهيونية الوحشية الكثيرة والمتواصلة والمنهجية والمنظمة، ومن خلال استخدام كل المؤيدات الإعلامية والإحصائية والواقعية وبمشاهدة العيان وتصريح الخبراء ولجان التحقيق ومعاناة الأهالي والمنكوبين والضحايا، وأخبار الحرث والنسل والزيتون والبحر والجدران والمنشآت... وباستثمار كل ما هو متاح عالمي في مجال القانون الدولي والمحلي ومؤسسات المجموعة العالمية وضمائر الأحرار والأشراف وضغوط المجتمعات المدنية والهيئات الإنسانية والمنظمات الإعلامية الكثيرة.

والحال كذلك ملحوظ بمرارة ومعاناة على مستوى قضايا إنسانية أخرى، كقضايا شعوب البوسنة والهرسك وكوسوفا، وشعوب كشمير وأفغانستان والعراق وباكستان، وشعوب دول أخرى، قديما وحديثا. إن هذا كله يحتاج إلى حججه ومؤيداته التي ينبغي إحضار جميع مؤيداتها والاستظهار بها لدى جهات التقاضي والتحاكم، ولو بعد حين.

وهو ما يدعو إلى ضرورة وضع خطة دقيقة تهدف إلى جمع الوثـــائق اللازمـــة وأخـــذ الشهادات الممكنة، وقبل فواتها بسبب موت أصحابها و نسيانها وتلاشيها، فهذا الادعـــاء حق لأصحابه، وينتقل إلى ورثتهم فروعهم، لأنه مرتبط بأمنهم العام وتاريخهم وحضارتهم ومستقبلهم، ولأنه حق إنساني لا يضيع مادام المطالب به قائمـــا وفـــاعلا ومكافحـــا. فـــ«**الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ**»[1]، كما جاء في نص الحديث الذي جرى على ألسنة العلماء مجرى القاعدة الفقهية والنص القانوني. وهو تقرير لمبـــدأ البينـــة باعتبارها قرينة الادعاء وطريق التأييد.

المطلب الثالث: ضمانة التوازن بين الحقوق والواجبات:

تُعد هذه الضمانة إحدى اللبنات البنائية النظرية التي تقيم الوعي الحقوقي الأصـــيل لدى الإنسان، والذي تتكامل فيه الحقوق والواجبات دون تجزئة أو تفريق، ببناء إنـــسان الحق وإنسان الواجب معا، وفقا لرؤية معرفية عميقة وعقلية واعية ومتبـــصرة ومنهجيـــة متناسبة ومتوازنة.

الفرع الأول: دلالة التوازن على الضمانة الفعلية للحقوق:

مما ذكرناه في الفصل الأول (الإطار المفهومي لحقوق الإنسان)؛ أن الحـــق يقابلـــه الواجب، وأن الحقوق والواجبات تسير في فلك واحد وفي طريق واحد. وتقريـــر هـــذا التلازم من الأهمية المعرفية والحقوقية الحضارية بمكان. وهو يقرر ضمانة هامـــة في قيـــام الحقوق على هذا التلازم، وهو يؤصل قانون الميزان والفرقان وتمام البنيان. فليس هنـــاك تفريط أو إفراط، ويُستبعد أي تفريق بين الحق من جهة وبين الواجب الذي يُقابله مـــن جهة أخرى. وهذا هو معنى التوازن بين الحقوق والواجبات. وعبارة التوازن، وفضلا عن

(١) أخرجه مسلم في صحيحه بشرح الأبي، كتاب: الأقضية، باب اليمين على المدعى عليه، حـــديث رقـــم ١٧١١، ٢٢٢/٦.

تقريرها للعلاقة التلازمية بين الحقوق والواجبات، فإنها تقرر جودة التنزيل وحسن المقاربة وتمام الرؤية التي تأخذ بعين الاعتبار مجموع ما يؤثر في هذه العلاقة التلازمية. ومن ذلك الاعتبارات الذاتية والموضوعية والواقعية، والإمكانيات والبدائل والفرص، ومراتب الاستحقاق والاستئثار ومؤيدات ذلك ومسوغاته وما يعرض له من القرائن والاستثناءات وتفاريق الأمارات والمناطات والدوافع والقصود والنتائج والمحصلات والتداخلات والتشابكات، وغير ذلك.

إنه لا ينبغي أن يتصور الإنسان أن التوازن بين الحقوق والواجبات عملية بسيطة وسهلة، ومعادلة بديهية وحسابية ورياضية، ومظهر يتمايز فيه البياض عن السواد، والقطع واليقين عن الظن والوهم، بل هي عملية مركبة، ومقاربة متراكبة تنالها المداخل والدواخل، وتتطرق إليها الاعتبارات المختلفة، وتعتريها معطيات البيئة والواقع وموازين القوى والمصالح وبواعث الأوطان والأقاليم والمجموع الدولي والبشري. وهو الأمر الذي يؤصل للتوازن بمعناه العلمي الشرعي المبدئي، ﴿وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾ (الرحمن:٧)، وبمعناه المنهجي التنزيلي الإجرائي، وفق قواعد الممكن والمستطاع، ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة:٢٨٦)، والعفو والسماحة والتعويض والجبر، والحال والمآل، وغير ذلك. وهو يتنزل على المستوى الخاص الذي يتعلق بالأفراد في استحقاقاتهم التجارية (كحق استلام المبيع والرد بالعيب والجبر عند الجائحة...)، كما يتنزل على المستوى العام الذي يتعلق بالجماعات والمؤسسات والدول في استحقاقاتهم المالية والاجتماعية والبيئية، وطنيا وعالميا، كحق المواطنة ومقارباتها وصياغاتها وآلياتها، وكحق المقاومة ورد المحتل وجبر أضراره، وكحق الاستفادة من تكنولوجيا «النانو» والأمن من أخطارها على صعيد سلامة الإنسان والبيئة.

الفرع الثاني: بناء إنسان الواجب:

هذا تفريع لملازمة الحق للواجب، أو للتوازن بين الحق والواجب. وهو يأتي بناء على ملاحظات الواقع الذي ابتلي بالاقتصار على التمتع بالحق دون الالتزام بالواجب. فقد عرفت مجتمعاتنا، بمقتضى أخلال في الفهم والتلقي والأداء، شيوع استعمال الحق وضمور استخدام الواجب. والتمثيل اليسير لهذا يفضي إلى تقرير ما يقوله الناس من عبارات يُفهم منها الاقتصار على الحقوق دون التفات إلى الواجبات، كقولهم: حقوق الوالدين والزوجين والمتعلمين والمواطنين، ودون كبير التفات إلى واجبات هؤلاء، فكأن الوالد الكريم -حفظه الله- يغنم حق بر الولد ولا يُغرم بواجب البر بالولد، وواجب عونه لابنه على البر وفعل الممكن والمشروع والعدل إزاء الرابطة بين الأب والولد. وكذلك ما يُقال في حق المواطنين تجاه الدولة ومرافق الإدارة وخدماتها والطريق العام، فهو غالبا ما يشغل عن واجبات هؤلاء المواطنين حيال هذه المؤسسات والمرافق، فالمواطن عليه واجب الصيانة والاحترام وترك العبث بالممتلكات العمومية والازدراء بها. والدولة -كذلك- لها حق الأمن والتزام النظام وإسهام المواطن في اقتصادياتها وتحضرها وسلامة أركانها، وعليها واجب الولاية الصحيحة والحكم العادل وخدمة الشعب.

إن بناء الإنسان الواجب تمليه مبررات واقعية وعملية بالأساس، كما تمليه المحددات المعرفية والأخلاقية. وتقرير هذا البناء ضمانة بارزة في تحقيق التوازن بين الحقوق والواجبات بوجه خاص، وفي حماية منظومة الحقوق بوجه عام. فالتزام صاحب الحق بالواجب المكلف به، خير ضمانة ذاتية وإرادية لتقرير هذا التوازن، وهذا لن يكون إلا إذا تأسست ثقافة الحقوق في نفوس الناس على هذا الأساس المتين والتوازن المطرد والمنضبط الذي لا يتخلف باختلاف الأهواء والأمزجة والحيل والأباطيل. وهو ما يحتاج إلى جهود بنائية متراصة ومتواصلة في المعرفة والثقافة والتربية والتنمية بكل أبعادها المعنوية والأخلاقية والدينية والمادية والتقنية والبيئية.

المبحث الرابع

الإطار المستقبلي لحقوق الإنسان

- مقدمة المبحث:

يعد الاستشراف المستقبلي لحقوق الإنسان من أفضل الثمار المرجوة والآثار المرتقبة لتناول تلك الحقوق دراسة وتدريسا وتقنيا وتنظيرا وتفعيلا وتأكيدا. وهو يـأتي ليتـوج مجموع ما يُبذل من جهود وإنجازات متنوعة في هذا المقام. وأهـم مـا يتـضمنه هـذا الاستشراف تبيين أهميته ومستلزماته ومفرداته وآلياته.

وهو ما نفصل قوله في المطالب الأربعة الآتية.

المطلب الأول: أهمية الاستشراف المستقبلي لحقوق الإنسان:

للدراسات المستقبلية أهميتها البالغة في التنظير والتخطيط والتحسب والاحتياط. وقد أصبحت سمةً بارزة في العصر الحالي، وفي عدة مجالات حيوية وضرورية، كمجال الاقتصاد والغذاء والماء والبيئة والتقنية والتسلح.

وتُعد العناية بوضع الحقوق في مستقبل زماننا فرعا لمطلق الدراسـات المـستقبلية، وضربا مهما من ضروبها، وذلك بالنظر إلى اتساع مفهوم الحقوق، وتزايد ظاهرة الانتهاك الداخلي والخارجي، ومخاطر ما آلت إليه الأوضاع المعيشية والإنسانية في الآونة الأخيرة. كما أن هذه العناية يمكنها أن توفر الشروط المعرفية والثقافية والمتطلبات الواقعية والعملية اللازمة لرسم مسار حقوقي إنساني مستقبلي متوازن ومنضبط، يتجاوز سلبيات الماضـي وعوائق الحاضر، ويضع الصيغ والمقـاربات الممـكنة والمنـاسبة والمحترمة، دون إفراط أو تفريط. هذا فضلا عن الإعداد للمستقبل في مجال الحقوق وغيرها، يوفر الوقت والجهد، ويريح النفس من ضغط الأحداث وارتجال المبادرة وسرعة أخذ القرار، كما أنه يـساير

توجيه الدين ودعواته إلى الإعداد والاستعداد للمستقبل بمجمل أحواله ومختلف طرقه. قال تعالى: ﴿اتَّقُواْ اللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾ (الحشر:١٨)، وقال:﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ (الأنفال:٦٠)، وربما تكون القوة الحقوقية ومتطلباتها المعرفية والتنفيذية وضماناتها وآلياتها؛ ربما تكون من قبيل القوة التي تحقق السلم والردع والترهيب الذي يمنع الاعتداء والتعدي.

المطلب الثاني: مستلزمات الاستشراف المستقبلي لحقوق الإنسان:

هناك المستلزمات الفكرية والفلسفية الكبرى التي تؤسس المفهوم العام لحقوق الإنسان، انطلاقا من المرجعية الدينية والأخلاقية والحضارية. وهناك المستلزمات المعرفية والأكاديمية والعلمية التي تعالج هذه الحقوق ضمن أطرها الجامعية والتخصصية والتعليمية. وهناك المستلزمات الإعلامية والمعلوماتية التي توجه الجمهور إلى الوعي بالحقوق والتشبع بثقافتها التي لها تأثيرها في التأسيس والتفعيل والحماية. وهناك المستلزمات الدستورية والقضائية والقانونية والإدارية. وهناك المستلزمات الدولية المتمثلة في القوانين والمواثيق والمنظمات والمؤسسات والمحاكم الإقليمية والعالمية الضامنة للحقوق، والمتفاوتة في درجات حمايتها وصيانتها. فكل هذه المستلزمات وغيرها ينبغي أن تكون مستحضرة في النظر المستقبلي لمسيرة حقوق الإنسان، أي أن يُبنى هذا النظر على مجموع القواعد النظرية والعملية، من أجل تحقيق الرؤية المتكاملة والمنظومة المتناسقة لهذه الحقوق، وهو ما ينفي عنها طابع المعالجة الظاهرة والدراسة السطحية والنظرة المتعجلة. ومما يشير إليه تفصيل هذه المستلزمات النظرية والعملية:

- إعادة الاعتبار لإنسانية الإنسان، باعتبارها مستودع الحقوق ومناط الكرامة. والارتقاء بخصائصه وأدواته، وبضروراته وحاجياته وتحسينياته في الدين والدنيا.

- إعادة الاعتبار للدين والخلق والضمير، باعتبارها إحدى الضمانات الأساسية لحماية الحقوق بالطواعية والإرادة والوازع الداخلي المنضاف إلى الوازع الخارجي.

- تقرير المبادئ العامة للحقوق الإنسانية، كمبدأ الفطرة والرحمة والعدالة والمساواة والحرية والكرامة والتعارف والتعاون والتنافس والتدافع، وهو ما يكون له الأثر في ترتيب عمليات الاستحقاق بناء على ذلك.

- تقرير الخصوصيات الثقافية والحضارية والاجتماعية، ومراعاتها في تأسيس الحقوق وتفعيلها. وهذا الأمر له أهميته بالخصوص على صعيد تحديد المقاربات الحقوقية الإنسانية التي تأخذ بعين الاعتبار هذا الخصوصيات.

- بيان التفاصيل التي تحدد المواقف وتضبط الموازنات وترسم أوجه الاتصال بالآخر وضروبه وحدوده، من أجل تجنب الصراع والصدام.

المطلب الثالث: مفردات الاستشراف المستقبلي لحقوق الإنسان:

يمكن وضع مفردات للدراسات الحقوقية المستقبلية، مراعاة لبعض المتطلبات المعرفية أو الإجرائية، وتركيزا على بعض الأغراض المحددة. وتُطرح هذه المفردات في خارج المجتمع الإسلامي، وفي داخل المجتمع الإسلامي. وهو ما نبينه في الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: المفردات في خارج المجتمع الإسلامي:

وهي مجموع القضايا الحقوقية الواقعة في مسرح الدول والمجتمعات والمؤسسات العالمية. ومنها: مفردة المواطنة والتعايش والاندماج في بلاد غير المسلمين، وحق الامتلاك المعرفي والتقني والصناعي والعسكري، وحق الأمن الغذائي والاجتماعي والأهلي، والحق البيئي والجمالي، والحق القانوني الدولي والفعل في المؤسسات العالمية وفي صياغة المواثيق والمعاهدات، والحق في مجلس الأمن ورد قانون الفيتو، والحق في الأديان والعقائد والخصوصيات والثقافات والهويات، والحق في الإسهام أو الشهود الحضاري، والحق في التقاضي الدولي وضمانات الحقوق ومحمياها وآلياها المحددة والعادلة والشفافة.

إن التصدي لهذه المفردات المستحدثة في عناوينها ومنهج تناولها ومقارباتها المناسبة، سيعطي إضافة حقوقية نوعية، تأخذ بعين الاعتبار بعض الملابسات والأولويات والمقامات، وتعين إلى حد كبير في حل بعض المشكلات العويصة، وضبط بعض الحلول المعقولة والمقبولة، وتريح في آخر مطافها الإنسانية من عذابات كثيرة بسبب الغموض واللبس والضبابية والتداخل والتجاذب.

الفرع الثاني: المفردات في داخل المجتمع الإسلامي:

وهي المفردات التي تستجيب لطلبات الداخل الإسلامي، معرفيا وواقعيا ومنهجيا. ومن ذلك: حق ممارسة التدين الصحيح وغير المغشوش، وحق العلماء في إبداء آرائهم بلا خوف ولا تردد ولا مجاملة، وحق المجتهد في الاجتهاد الأصيل والحر والمبدع، وحق المفتي في الإفتاء الرصين والواقعي المبني على التسديد والتقريب وفقه الممكن وحل المشكل وتقديم البديل وعون المستفتي على معاشه ومعاده، وحق الإمام والخطيب في التوجيه والإصلاح ومعايشة المجتمع في همومه وآماله، وليس حقه في الانزواء والارتماء في ما وراء الحياة والمعاناة والمشكلات، وحق المربي والمعلم والمؤدب في أخذ زمام الريادة التربوية والتعليمية وتكوين الناشئة والأجيال الصاعدة والفاعلة، وحق الحاكم في تدبير الشأن العام بالصالح العام، وحق القاضي في النزاهة والاستقلالية والحكم بالعدل والإحسان والمعروف، وحق الزوج في قوامته ونفقته ورجولته، وحق الزوجة في العشرة والمجالسة والأمومة والرعاية، وحق الجار على جاره، وحق الضيف والمار والشريك والسائل والضعيف والفقير والمحتاج.... وحق الوقف والزكاة والحسبة والتطوع والعمل الخيري والتضامن الإسلامي في حرية النشاط وجني الثمار وترتيب الآثار.

وكذلك حق الأسرة والمجتمع والمؤسسة والدولة والأمة في ما شُرع لها من حقوق الأصالة والريادة والفعالية والإسهام الحياتي والحضاري، وفق توجيه الدين ومراد الخالق ومصالح الخلق. ومن ذلك -كذلك- حق المسجد في رسالته العبادية والعلمية والاجتماعية

والحضارية، وحق الدور والمجالس والدواوين والأربطة والكليات والجامعات والمواقع الإعلامية والوسائط المعرفية في نشر رسالتها التعليمية والتثقيفية والتوعوية، وإنارة الرأي العام الإسلامي بما يخدم قضاياه الدنيوية والأخروية، وليس بما يحوله إلى عالم التفاهة والسذاجة والسخافة.

وكذلك حق المسلم في الفكر والرأي والتعبير، وحقه في المذهب الفقهي مع واجب مراعاة الخلاف وإعذار الآخر المذهبي، وحقه في المحاورة والمقاربة والمجادلة بالتي هي أحسن وأقوم، وعدم الحجر على تفكيره وتقديره، وحقه في الإبداع والابتكار والتجديد وفق ضوابط ذلك ووسائله، وحقه في أن ينصت إليه وأن يوجه إليه ما يكون مفيدا له، وليس أن يُحتقر ويستخف بعقله وشخصيته، بتقديم البرامج الإعلامية والخطابية والتربوية الضعيفة والمألوفة والمكررة، والتي قد تورث فيه الملل والكلل، وتبعثه على مجافاة ما قُدم له، وربما تلقي به في برامج قد تضعف إيمانه وتدينه، وربما قد تخرجه من إسلامه وملته. هذا فضلا عن حقه المدني والسياسي والنقابي والمهني، والذي أوردنا تفصيلاتها في ثنايا هذا البحث.

إن عالما الإسلامي اليوم في أشد الحاجة إلى الثقافة الحقوقية بمرجعية إسلامية وبواقعية ومنهجية ورؤية مستقبلية، تهدف إلى تربيته على سلوك الحقوق والواجبات في آن واحد، وتحمله على فعل الامتثال وفق مطلوب الإسلام، وتوجيهات نصوصه وقواعده ومقاصده، ومعطيات الزمان وملابسات الأحوال.

ومكونات هذا العالم المنشود (الأفراد والمؤسسات والدول والأقاليم...) في أمس الحاجة للنفير الحقوقي الحالي والمستقبلي، وإلى الخطاب الحقوقي المعاصر، الذي يأخذ بالمفهوم الواسع لهذه الحقوق، وبمعطياته ومنتجاته الحالية، وبتضافر سائر مسالكه الدينية والأخلاقية والقانونية والمجتمعية، فالوازع الديني والحس الضميري والوضع القانوني والبعد الأخلاقي والمجتمع المدني والأداء المؤسسي والآليات المحددة والضمانات اللازمة

والكافلة، ومستويات التدريس والإعلام والخطابة والوعظ والتأليف والتحقيق والتأسيس الدستوري والدعم المالي والتعبئة الجماهيرية والإفادة التخصصية... فكل هذه المسالك ينبغي أن تتبع في تقرير الحقوق وتفعيلها وتعميمها وإدامتها. واجتماعها أدعى للتحمل والأداء، والفعل والتأثير، والتطوير والتقويم، وذلك لفائدة الجمع فيها، ولكونه يساير مختلف أوضاع الناس ومراتب تحصيلهم العلمي وأحوال ترقيهم التزكوي وتفاوت تأثير المسالك في نفوسهم.

المطلب الرابع: آليات الاستشراف المستقبلي لحقوق الإنسان:

تحكم هذا الاستشراف آليات ووسائل تكفل تأكيد أهميته وعظمة الوعي به وخطواته اللازمة في اعتماده وإعماله وتفصيله وتنزيله. والحق أن هذه الآليات تتكامل مع ما ذكرناه في المطلب الثاني المتعلق بالمستلزمات النظرية والعلمية والإعلامية والدستورية والقضائية والإدارية والدولية. وهي من حيث الجملة تشكل مجموع المسالك النظرية والعملية والروحية والمادية الممهدة لقيام هذا الاستشراف وتجسيده وتنفيذ.

ومن أهم تلك الآليات:

- وضع خطة مبدئية للاستشراف المستقبلي لحقوق الإنسان تشمل مجموع البرامج والأنشطة اللازمة فيها، وترصد المتطلبات البشرية والزمنية والمادية والواقعية اللازمة في تنفيذها ومتابعتها وتحصيل فائدتها وغايتها.
- إنشاء المنظمات الحقوقية والجمعيات المدنية والتشكيلات الإنسانية والثقافية التي تسهم في تحقيق الوعي بالحقوق ومتعلقاتها، والتواصل مع الآخرين الذين يخدمون الغرض ذاته.

- إعداد بعض النخبة وتدريبهم على المهارات الحقوقية وطنيا ودوليا.
- زيادة العناية العلمية والأكاديمية بحقوق الإنسان والشريعة ومقاصدها، ومن ذلك: وضع المقررات الدراسية وكتابة الرسائل الجامعية وبعث الأقسام العلمية وتكثيف الفعاليات العلمية المختلفة التي تخدم الغرض.
- تخصيص بحوث تعنى بالحقوق الإنسانية من خلال نصوص الشرع والسيرة والسنة وحياة الخلفاء والصحابة رضي الله عنهم، وتعتمد في ذلك التحقيق والتحرير والتعميق والربط بالمقولات القانونية المعاصرة. ولعل أبرز ذلك: تعميق النظر في وثيقة أو دستور المدينة وخطبة الوداع والمراسلات الموجهة إلى الملوك والأمراء في عصر التشريع ومجموع المعاهدات والاتفاقيات وسائر الأقوال الذهبية الدالة على كرامة الإنسان وحقوقه ومواطنته وحريته.
- تخصيص بحوث تحقق التراث الحقوقي الإنساني الإسلامي، وترصد هذا التراث في كتب القدامى وآثارهم، ككتب النوازل والسياسة والأقضية والملل والنحل والمذاهب والرحلات والسير...
- وربما يكون ثمرة لذلك كله، صياغة موسوعة **«حقوق الإنسان في شريعة الإسلام»**؛ لتكون مدونة جامعة وشاملة ومنهجية ومفيدة على عدة مستويات في الداخل والخارج.
- تخصيص البرامج الإعلامية والإذاعية والفضائية المتناولة لحقوق الإنسان والشريعة ومقاصدها. وربما يُنصح بإطلاق فضائية تُعنى بهذا الغرض.
- تخصيص مسابقة دورية تُعنى بأبحاث حقوق الإنسان في الإسلام، على غرار أبحاث الوقف والزكاة. وتهدف إلى التعميق العلمي والتشجيع على التأليف والتصنيف وتعميق التوعية ونشر الثقافة الحقوقية على أوسع نطاق. ويُصرف لها مبلغ من الأموال الزكوية والوقفية بعد تكييفها الشرعي.

- إعداد المكتبة الحقوقية الإسلامية الشاملة ووضعها على شبكة الإنترنت وعلى الأقــراص المرنة والمدمجــة وتوزيعها على أوســع نطــاق؛ قصــد الإفادة بها في مختلف الصعد.

- ترجمة عدة نصوص وكتابات حقوقية إسلامية وتقديمها إلى من يستحقها من غــير العرب، أفرادا ومؤسسات، قصد التعريف بها وتصحيح الصورة عــن الحقــوق في الإسلام وفي حياة المسلمين، واستزادة في المكاسب الحقوقية في العصر الحالي.

تلكم بعض الخواطر العامة في الآليات اللازمة. والمهم هو العمل والإتقان والدوام، فالقليل الدائم خير من الكثير المنقطع.

وفي الختام نقول بأنه بوسع الأمة الإسلامية ومؤسساتها ورجالاتها أن يقدموا المقاربة الإسلامية للحقوق الإنسانية في الحاضر والمستقبل، وبإمكانهم أن يقنعــوا بــذلك، وأن يؤسسوا ويفعلوا هذه المقاربة، على مستوياتها النظرية والعملية، في الداخل الإسلامي وفي الخارج. ذلك ما كنا نبغي. والله المستعان وعليه التكلان. وصلى الله على نبينا الأكــرم وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

١- الأبعاد الإنسانية للمقاصد الإسلامية، إبراهيم أحمد المهنا، مقال أعمال ندوة «مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة»، التي انعقدت بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، في ٨-١٠ أغسطس ٢٠٠٦م/١٤-١٦ رجب ١٤٢٧هـ، ط١، سنة ٢٠٠٦م.

٢- الاجتهاد المقاصدي، نورالدين مختار الخادمي، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٤١٩هـ.

٣- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، منشورات محمد علي بيضون، دون تاريخ.

٤- إحياء وتطوير مؤسسة الحسبة لحقوق الإنسان، محمد عثمان شبير، مقال بكتاب حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني ومحمد الزحيلي ومحمد عثمان شبير، سلسلة كتاب الأمة، العدد ٨٧، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط١، المحرم ١٤٢٣هـ/مارس، إبريل ٢٠٠٢م.

٥- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، أبو عمر يوسف ابن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي الأندلسي، تحقيق سالم محمد عطا، محمد علي معوض، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٦- الاستنساخ في ضوء الأصول والقواعد والمقاصد الشرعية، نورالدين مختار الخادمي، دار الزاحم، الرياض، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٧- الإسلام في حياة المسلم، محمد البَهي، مكتبة وهبة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، د.ت.

٨- الإسلام والعنصرية وتفاضل القبائل وذوي الألوان في ميزان الإسلام، عبد العزيز عبد الرحمن قارة، تقديم العلامة الشيخ أبي الحسن علي الحسني الندوي، دار البشير، جدة، ط٢، سنة ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

٩- الإسلام وحقوق الإنسان، دراسة مقارنة، القطب محمد القطب طبليه، دار الفكر العربي، ط١، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م.

١٠- أصول القانون أو المدخل لدراسة القانون، عبد الرزاق أحمد السنهوري، وأحمد حشمت أبو شيت، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٢م.

١١- إعلام الموقعين عن رب العالمين، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ت.

١٢- أمن المجتمع: أهميته وموقف الإسلام منه، مصطفى بن كرامة الله مخدوم، موقع علماء الشريعة (www.olamaashareah.net)، وموقع ملتقى التطوع العربي (www.arabvolunteering.org)

١٣- انتهاك حقوق الإنسان الأساسية (البعد السياسي لإشكالية التنمية)، أرحيم سليمان الكبيسي، مقال ضمن كتاب (إشكالية التنمية ووسائل النهوض) رؤية في الإصلاح، نخبة من الباحثين والكتاب، مركز البحوث والدراسات، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، ط١، رجب ١٤٢٩هـ/تموز يوليو ٢٠٠٨م.

١٤- البحث عن منقذ، فالح المهدي، دار ابن رشد، ط١، سنة ١٩٨١م، بيروت، لبنان.

١٥- البحر الزخار المسمى بمسند البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو البزار، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، ط١، ١٩٩٥م.

١٦- البداية والنهاية، الحافظ أبو الفداء إسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر، ط.١، ١٤١٨-١٩٩٨.

١٧- البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي عبد الملك الجويني إمام الحرمين، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، طبع على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني، دار الوفاء، المنصورة، ط٣، سنة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

١٨- البنك الأهلي المصري: أسلوب ممارسة سلطات الإدارة الرشيدة في الشركات، حوكمة الشركات، النشرة الاقتصادية، العدد الثاني، المجلد السادس والخمسون، ٢٠٠٣م.

١٩- تاريخ الأمم والملوك، أبو جعفر الطبري، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٢٠- تاريخ نشأة مفاهيم حقوق الإنسان: ماهيتها وطبيعتها، دار العدالة والقانون العربية، موقع محامو العرب. www.justice-lawhome.com

٢١- تطور الفكر السياسي، جورج سباين، تعريب حسن العروسي، دار المعارف، القاهرة، مصر، سنة ١٩٦٦م.

٢٢- تعريف بحقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، رمزي دراز، مقال ضمن كتاب حقوق الإنسان: أنواعها، طرق حمايتها في القوانين المحلية والدولية، إعداد نخبة من أساتذة وخبراء القانون، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، جمهورية مصر، د.ت.

٢٣- التعريفات، علي بن محمد الشريف الحسيني الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٢٤- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ط٤، ١٤١٨/١٩٩٨م، مؤسسة الريان، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت.

٢٥- تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي وأثره في الواقع، عبد الله بن يوسف الجديع، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، دبلن ٢٠٠٧م.

٢٦- تلخيص الحبير في تخريج أحـــاديث الرافعي الكبير، الحافظ أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
٢٧- تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، محمد علي بن حسين المالكي، وهو حاشية على شرح ابن الشاط لكتاب الفروق للقرافي المسمى «إدرار الشروق على أنواع الفروق»، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت.
٢٨- توطين العلوم في الجامعات العربية والإسلامية: رؤية ومشروع، علي القريـــشي، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، العدد ١٢٥، ط١، جمادى الأولى ١٤٢٩هـــ.
٢٩- التوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ١٤١٠هـــ.
٣٠- الجهاد في الإسلام هو الضمانة الأولى لحقوق الإنسان، محمد سعيد رمضان البوطي، مقال بكتاب (ندوة حقوق الإنسان في الإسلام)، مؤســـسة الفرقـــان للتـــراث الإسلامي، لندن ١٤٢٥هـــ/٢٠٠٤م.
٣١- حرية الاعتقاد في ظل الإسلام، تيسير خميس العمر، دار الفكر، دمشق، ســـورية، ودار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط١ سنة ١٩٩٨م.
٣٢- حق الكرامة، وحق الخصوصية، ماجد راغب الحلو، مقال ضمن كتاب حقـــوق الإنسان: أنواعها، طرق حمايتها في القوانين المحلية والدولية، إعداد نخبة من أساتذة وخبراء القانون، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، جمهورية مصر، د.ت.
٣٣- الحق ونظرية التعسف في استعمال الحق في الشريعة والقانون، إسماعيل العمـــري، مطبعة الزهراء الحديثة، الموصل، العراق، ط١، ١٤٠٥هـــ/١٩٨٤م.
٣٤- حقوق الإنسان بين التشريعات القرآنية والقوانين الوضعية، أحمد عبد الغني محمد النجولي الجمل، مكتبة ابن كثير، الكويت، ط١، ١٤٢٦هـــ/٢٠٠٧م.

٣٥- حقوق الإنسان بين الشرق والغرب، محمد شاهين حمزة، د ط. د ت.
٣٦- حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان: دراسة مقارنة لحقوق الإنسان في الأديان والدساتير الوضعية الغربية والرسالات السماوية، حسن مصطفى الباش، مكتب الإعلام والبحوث والنشر، جمعية الدعوة العالمية، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، ط١، ١٤٢٦م.
٣٧- حقوق الإنسان في إطار نظام الأمم المتحدة، محمد سعيد الدّقّاق، مقال بكتاب حقوق الإنسان، دراسات حول الوثائق العالمية والإقليمية، إعداد محمود شريف بسيوني ومحمد سعيد الدقاق وعبد العظيم وزير، دار العلم للملايين، المجلد٢، د.ت.
٣٨- حقوق الإنسان في الإسلام، راوية بنت أحمد عبد الكريم الظهّار، دار الزمان، ودار المحمدي، جدة، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
٣٩- حقوق الإنسان في الإسلام، عبد الله بن عبد المحسن التركي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٩هـ، موقع الإسلام (http://www.al-islam.com)
٤٠- حقوق الإنسان في الإسلام، علي عبد الواحد وافي، القاهرة، مصر، ١٩٧٩م.
٤١- حقوق الإنسان في ضوء الحديث النبوي، يسري محمد أرشد، سلسلة كتاب الأمة، العدد ١١٤، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط١، رجب ١٤٢٧هـ/آب أغسطس ٢٠٠٦م.
٤٢- حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني ومحمد الزحيلي ومحمد عثمان شبير، سلسلة كتاب الأمة، العدد ٨٧، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط١، المحرم ١٤٢٣هـ/مارس، إبريل ٢٠٠٢م.

٤٣- الحقــوق العينية الأصلية، توفيق حسن فرج، الدار الجامعية، الإسكندرية، مصر، د. ت.

٤٤- حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، فهمي هويدي، مقال بكتاب «نــدوة حقوق الإنسان في الإسلام»، مؤســسة الفرقــان للتــراث الإســلامي، لنــدن ١٤٢٥هـــ/٢٠٠٤م.

٤٥- الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحَيِّل محمد غَرايبَّــة، المعهــد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن، ط٢، ١٤٢٦هـــ/٢٠٠٥م.

٤٦- الحقوق والحريات في الإسلام، أحمد فرَّاج، مقال بكتاب (ندوة حقوق الإنــسان في الإسلام)، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ١٤٢٥هـــ/٢٠٠٤م.

٤٧- خطــاب حقــوق الإنسان بين الليبرالية والماركسية والفكر الإسلامي المعاصر، عبــد الــسلام الــسعيدي، دراســات وأبحــاث، موقــع www.fikrwanakd.aljabriabed.net

٤٨- الرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري، مكتبة الرشد، ناشرون، الريــاض، الطبعة الشرعية، طبعة دار الوفاء، المنصورة، مصر.

٤٩- سنن ابن ماجه، بــشرح الإمــام أبي الحــسن الحنفــي المعــروف بالــسِندي (ت١١٣٨هـــ)، وبحاشية مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، للإمام البوصيري، (ت٨٤٠هـــ)، حقق أصوله وخرج أحاديثه ورقمه الشيخ خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، لبنان. ودار الفكر، سنة ١٤٢٤هـــ/٢٠٠٤م.

٥٠- سنن أبي داود، بشــرح عــون المعبود لأبي عبــد الرحمن شرف الحــق العظــيم آبادي محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر الصديقي، اعتنى به أبــو عبــد الله النعمــاني الأثــري، ط.١، ١٤٢٦-٢٠٠٥، دار ابــن حــزم، لبنــان، ط١، ١٤١٩هـــ/١٩٩٨م.

٥١- سنن الترمذي، بشرح تحفة الأحوذي للإمام أبي العُلا محمد عبد الرحمن ابن عبد الرحيم المباركفوري (١٣٥٣هـ)، خرج أحاديثه عصام الصبابطي، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م؛ وطبعة: مكتبة ابن تيمية، مصر، ١٩٩٣م.

٥٢- سنن الترمذي، موسوعة الكتب الستة وشروحها، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس سنة ١٩٩٧م.

٥٣- شرح التلويح على التوضيح بهامش التوضيح، سعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، د.ت.

٥٤- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين أحمد ابن إدريس القرافي، دار الفكر، بيروت، د.ت.

٥٥- الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط٢، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، ١٤٠٢هـ.

٥٦- صحيح ابن حبان، أبو حاتم محمد التميمي، ترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، المسمى الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، بيت الأفكار الدولية، طبعة سنة ٢٠٠٤م، لبنان.

٥٧- صحيح البخاري بشرح أبي الحسين علي بن خلف بن عبد الملك، ابن بطال، ضبط نصه وعلق عليه أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط.٣، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

٥٨- صحيح البخاري، بشرح فتح الباري لابن حجر عسقلاني، ط.١، دار السلام، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م؛ وطبعة دار الحديث، القاهرة، مصر، ٢٠٠٤م.

٥٩- صحيح مسلم، بشرح إكمال إكمال المعلم لمحمد بن خليفة الوشتاني الأُبي (٨٢٧هـ)، وبشرح مكمل إكمال الإكمال لمحمد بن محمد بن يوسف السنوسي

الحسني (٨٩٥هـ)، ضبطه وصححه محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط.١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

٦٠- صحيح مسلم، بشرح المعلم بفوائد مسلم لأبي عبد الله المازري، تحقيق محمد الشاذلي النيفير، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط٢. ١٩٩٢م.

٦١- عالم المعرفة، الكويت، عدد ١٨٣.

٦٢- عبقرية الإسلام في أصول الحكم، منير العجلاني، ط٢، ١٩٨٨/١٤٠٩، دار النفائس، بيروت، لبنان.

٦٣- عرض كتاب: حقوق الإنسان في الإسلام وتطبيقاتها في المملكة العربية السعودية، عبد الحفيظ بن عبد الله المالكي، مقال بمجلة البحوث الأمنية، كلية ملك فهد الأمنية، العدد٤١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

٦٤- العقوبات المختلف عليها في جرائم الحدود، علي بن عبد الرحمن الحسّون، دار النفائس، السعودية، د.ت.

٦٥- العنصرية اليهودية وآثارها في المجتمع الإسلامي والموقف منها، أحمد بن عبد الله بن إبراهيم الزغيبي، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية.

٦٦- العنف المعاصر في البلاد العربية والإسلامية، ناصر العمر، مقال بكتاب ظاهرة التطرف والعنف من مواجهة الآثار إلى دراسة الأسباب، نخبة من الباحثين والكتاب، مركز البحوث والدراسات، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، ط١، المحرم ١٤٢٨هـ/يناير ٢٠٠٧م.

٦٧- عولمة الجريمة: رؤية إسلامية في الوقاية، محمد شلال العاني، كتاب الأمة، العدد ١٠٧، جمادى الأولى ١٤٢٦هت/يونيو، يوليو، ٢٠٠٥م، ط١، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.

٦٨- العولمة وأبعادها الإستراتيجية، أنور ماجد عشقي، مركز الشرق الأوسط للبحوث والدراسات القانونية، المدينة المنورة، د.ت.
٦٩- العولمة والأمن، عبد الرحمن بن أبكر محمد ياسين، ط١، دار الوطن، السعودية، ٢٠٠١م.
٧٠- العولمة والخصوصيات الثقافية، مصطفى مخدوم، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
٧١- العولمة: طبيعتها، وسائلها، تحدياتها، التعامل معها، عبد الكريم بكار، مكتبة دار البيان الحديثة، الطائف، المملكة العربية السعودية، ودار الإعلام للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط٢، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
٧٢- الفروق، شهاب الدين القرافي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت. ودار إحياء الكتب العربية، مصر، د.ت.
٧٣- فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والإيديولوجية الحديثة، نديم البيطار، دار بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٠م.
٧٤- فلسفة الليبرالية والاشتراكية في حقوق الإنسان، حقي إسماعيل بربوتي، مجلة الوحدة، العدد ٦٣-٦٤، السنة ١٩٩٠م.
٧٥- الفوائد في اختصار المقاصد (أو القواعد الصغرى)، عزالدين عبد العزيز ابن عبد السلام السُلمي (ت٦٦٠هـ)، تحقيق إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ودار الفكر، دمشق، سورية، ط.١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
٧٦- في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، مصر، ط٧، سنة ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
٧٧- القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، سعدي أبو جيب، دار الفكر، دمشق – سورية، ط٢، ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨ م.

٧٨- قانون حقوق الإنسان: ذاتيته ومصادره، الشافعي محمد بشير، مقال بكتاب حقوق الإنسان، دراسات حول الوثائق العالمية والإقليمية، إعداد محمود شريف بسيوني ومحمد سعيد الدقاق وعبد العظيم وزير، دار العلم للملايين، المجلد٢، د.ت.

٧٩- قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، تحقيق نزيه حماد وعثمان جمعة ضميرية، ط.١، ١٤٢١/٢٠٠٠، دار القلم، دمشق، سورية.

٨٠- كتاب التربية المدنية، لتلاميذ السنة الثانية من التعليم الثانوي، وزارة التربية والتكوين، المركز الوطني البيداعوجيي، تونس، د.ت.

٨١- لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، لبنان.

٨٢- الليبرالية: دراسة حول مفهوم الليبرالية، عقيل يوسف عيدان (باحث كويتي)، موقع صوت الأخدود، www.okhdood.com تنوير، ٢٠٠٩/٢/٥م.

٨٣- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، أبو الحسن علي الحسني الندوي، دار القلم، الكويت، ط١٣، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

٨٤- مبادئ القانون الدستوري، السيد صبري، ط٤، سنة ١٩٤٩م.

٨٥- المتطلبات الاقتصادية لتحقيق مقاصد الشريعة في اقتصاد إسلامي، محمد عبد المنعم عَفر، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط.١، سنة ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٨٦- المثقفون العرب: من سلطة الدولة إلى المجتمع المدني، ياسين بوعلي، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٧، العدد٣، سنة ١٩٩٩م.

٨٧- المجتمع العربي: مفهوما وإشكالية، محمد جمال باروت، دار الصداقة، حلب، سورية، ط١، ١٩٩٥م.

٨٨- مجتمع المعرفة: المفهوم والخصائص، التحديات والرهانات، منتــدى الألكــسو، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، د.ت.

٨٩- مجلة المستقبل العربي، حسن كريم، عدد ٣٠٩، نوفمبر ٢٠٠٤.

٩٠- محيط المحيط، البستاني معلم بطرس، مكتبة لبنان، بيروت، د.ت.

٩١- المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، سورية، ط١، سنة ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

٩٢- المدخل إلى التاريخ العام للقانون، محمد معروف الــدواليبي، دار الفكــر، ط٢، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

٩٣- المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي: مقارنة بين الشريعة والقانون، علي علي منصور، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط٢، ١٣٩١هـ/١٩٧١م.

٩٤- المدخل للعلوم القانونية، سليمان مرقس، القاهرة، ١٩٥٧م.

٩٥- المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، دار الفكر، بيروت، د.ت.

٩٦- المسلم مواطنا في أوروبا، فيصل المولوي، الاتحاد العالمي لعلماء المــسلمين، لجنــة التأليف والترجمة، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

٩٧- مسند الإمــام أحمد بن حنبل، المشرف العام على إصدار هذه الموسوعة الــدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، المشرف على تحقيق هذا المسند الــشيخ شــعيب الأرنؤوط، شارك في تحقيقه شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

٩٨- مصادر الحق في الفقه الاسلامي، عبــد الــرزاق الــسنهوري، مكتبــة الحلــبي الحقوقية، سورية، ط١، سنة ١٩٩٨م.

٩٩- المصباح المنير، الفيومي، د.ت.

١٠٠- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١ سنة ١٣٦٩هـ - ١٩٤٩م.

١٠١- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعد اليوبي، دار الهجرة، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

١٠٢- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، ١٩٦٣م.

١٠٣- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار لبنان، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٤م.

١٠٤- مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ٢٠٠٨م.

١٠٥- مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، عمر بن صالح بن عمر، دار النفائس الأردن، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

١٠٦- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، والدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

١٠٧- المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة، نورالدين الخادمي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار ابن حزم، لبنان، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

١٠٨- مناقشات (مناقشة الدكتور أكمل الدين إحسان أوغلي) حول بحث: حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي لفهمي هويدي، كتاب «ندوة حقوق الإنسان في الإسلام»، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

١٠٩- مناقشات (مناقشة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي) حول بحث: حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي لفهمي هويدي، كتاب «ندوة حقوق الإنسان في الإسلام»، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

١١٠- مناقشات (مناقشة الدكتور محمد سليم العوا) حول بحث: حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي لفهمي هويدي، كتاب «ندوة حقوق الإنسان في الإسلام»، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

١١١- مناقشات (مناقشة الدكتور هيثم الخياط) حول بحث: حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي لفهمي هويدي، كتاب «ندوة حقوق الإنسان في الإسلام»، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

١١٢- منهج السلوك الإسلامي، موسى محمد الأسود، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

١١٣- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، ٣٩٥هـ/١٩٧٥م. وتعليق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن القيم، الرياض، ودار ابن عفان، القاهرة، ط.١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

١١٤- الموسوعة الحرة، ويكيبدا، موقع www.wikipedia.com

١١٥- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط٤، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م. و ط٤، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

١١٦- موسوعة حقوق الإنسان، المستشار الدكتور عبد الفتاح مراد، الإسكندرية، جمهورية مصر العربية، د.ت.

١١٧- موطأ الإمام مالك بن أنس، بشرح تنوير الحوالك لجلال الدين السيوطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٣/٢٠٠٢، بيروت، لبنان.

١١٨- موقع المنبر (www.elminbar.net)، حقوق الإنسان.

١١٩- نحن والآخر: دراسة فقهية تأصيلية، علي محيي الدين القره داغي، الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، لجنة التأليف والترجمة.

١٢٠- النظرة الإسلامية لميثاق حقوق الإنسان العالمي، المقدم الركن: حمد بن محمد الغزي، مجلة الدفاع، القوات العربية السعودية المسلحة، موقع www.al-difaa.com

١٢١- نظرية القانون، عبد الفتاح عبد الباقي، دار النشر للجامعات المصرية، سنة ١٩٥٤م.

١٢٢- النظم السياسية والحريات العامة، أبو اليزيد على المتيت، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ط٣، سنة ١٩٨٢م.

١٢٣- الهندسة الوراثية والإخلال بالأمن، نورالدين مختار الخادمي، مقال بمجلة البحوث الأمنية، كلية الملك فهد الأمنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد٢٤، سنة ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

١٢٤- وثيقة المدينة: المضمون والدلالة، أحمد قائد الشعيبي، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، العدد ١١٠، السنة الخامسة والعشرون، ذو القعدة ١٤٢٦هـ/كانون أول (ديسمبر) ٢٠٠٥م، كانون ثاني (يناير) ٢٠٠٦م.

الفهرس

الموضوع	الصفحة